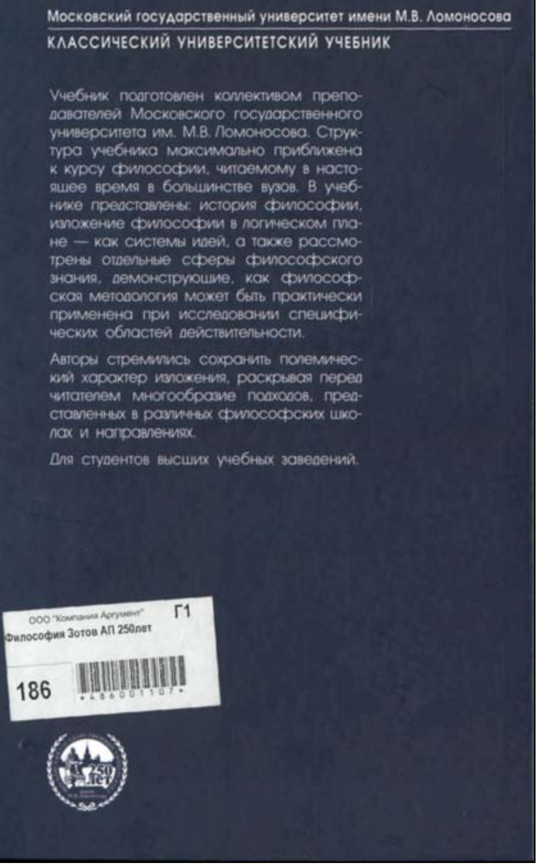
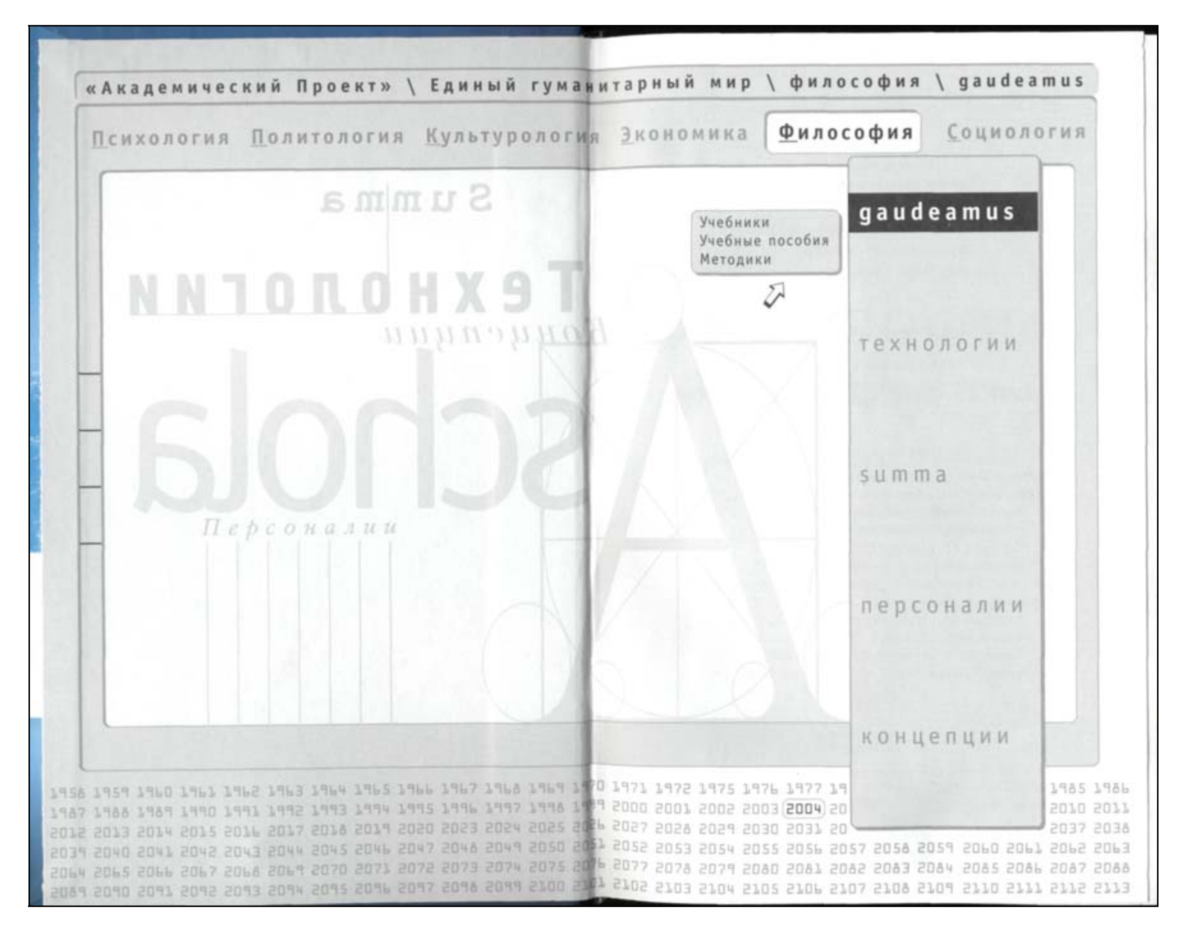

Под ред. А.Ф. Зотова
В.В. Миронова
А.В. Разина
ФИЛОСОФИЯ


Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
КЛАССИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК
ФИЛОСОФИЯ
Под ред. А.Ф. Зотова, В.В. Миронова, А.В. Разина


Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
КЛАССИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК
Учебник подготовлен коллективом преподавателей Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Структура учебника максимально приближена к курсу философии, читаемому в настоящее время в большинстве вузов. В учебнике представлены: история философии, изложение философии в логическом плане — как системы идей, а также рассмотрены отдельные сферы философского знания, демонстрирующие, как философская методология может быть практически применена при исследовании специфических областей действительности.
Авторы стремились сохранить полемический характер изложения, раскрывая перед читателем многообразие подходов, представленных в различных философских школах и направлениях.
Для студентов высших учебных заведений.
Философия Зотов АП 250лет
186



Серия
Классический Университетский учебник
Основана в 2002 году по инициативе ректора
МГУ им. М.В. Ломоносова Академика РАН В.А. Садовничего

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Учебник для вузов

ФИЛОСОФИЯ

Под ред. А.Ф. Зотова, В.В. Миронова, А.В. Разина

Рекомендовано Отделением по философии, политологии и религиоведению УМО по классическому университетскому образованию в качестве учебника для студентов нефилософских специальностей



Москва Трикста 2004
Москва
Академический Проект 2004
УДК 1(091) ББК 87.3(0) Ф56

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

д-р филос. н., проф. **В.А. Кувакин,** д-р филос. н., проф. **В.Н. Лавриненко**

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ:

проф. **А.А. Оганов** — разд. 5, гл. **4;** кфн. **А.В. Аполлонов** — разд. 2, гл. 2; проф. В.В. Васильев — разд. 2, гл. 5; проф. **Ф.И. Гиренок** — разд. 5, гл. 5; доц. В.С. **Кржевов** — разд. 5, гл. 1; проф. **А.Ф. Зотов** — разд. 3; проф. **А.В. Иванов** — разд. 4, гл. 4; доц. **А.А. Костикова** — разд. 2, гл. 4; проф. **В.Г. Кузнецов** — разд. 5, гл. 6; проф. **В.В. Миронов** — разд. 1, гл. 1, разд. 4, гл. 1, 2, 3, 4; проф. **А.С. Панарин** — разд. 5, гл. 2; проф. **А.В. Разин** — разд. 1, гл. 1, 2, разд. 2, гл. 1, 3; разд. 5, гл. 3; проф. **Т.Ю. Сидорина** — разд. 5, гл. 7; кфн. С.В. **Шлейтере** — разд. 2, гл. 6; д-р филос. н., проф. **В.А. Кувакин,** д-р филос. н., проф. **В.Н. Лавренко**

Ф56

Философия: Учебник / Под ред. А.Ф. Зотова, В.В. Миронова, А.В. Разина.— 2-е изд., перераб. и доп.— М.: Академический Проект; Трикста, 2004.— 688 с.— (*«Gaudeamus»*).

ISBN 5-8291 -0394-Х (Академический Проект) ISBN 5-902358-11-6 (Трикста)

Учебник подготовлен коллективом преподавателей Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Структура учебника максимально приближена к курсу философии, читаемому в настоящее время в большинстве вузов. В учебнике представлены: история философии, изложение философии в логическом плане — как системы идей, а также рассмотрены отдельные сферы философского знания, демонстрирующие, как философская методология может быть практически применена при исследовании специфических областей действительности.

Авторы стремились сохранить полемический характер изложения, раскрывая перед читателем многообразие подходов, представленных в различных философских школах и направлениях.

Для студентов высших учебных заведений.

УДК 1(091) ББК 87.3(0)
ISBN 5-8291-0394-Х ISBN 5-902358-11-6

Электронное оглавление

Раздел I. ВВЕДЕНИЕ В ФИ ЛОСОФИЮ

Глава 1. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

1. Предмет и объект философского знания

В любой теории, как известно, различается предмет и объект. Объект составляет всю реальность, попадающую в поле внимания. Сам же предмет представляет те стороны, свойства реальности, которые выявляются в связи со специфическими целями изучения. Для философии специфическим объектом изучения является отношение человек—мир, причем это отношение исследуется в наиболее общем плане, прежде всего для того, чтобы человек мог получить какие-либо устойчивые жизненные ориентиры, обрести смысл своего бытия.

Отмеченная задача решается не только философией, но и другими формами мировоззрения —· мифологией, религией, художественным и стереотипным мышлением. Всякое мировоззрение пытается преодолеть пропасть между человеком, его сознанием, способным к анализу и целеполаганию, к оценке вероятных перспектив собственного бытия в мире (в объективной реальности), и самим миром, который всегда остается до конца неизвестным, который (если исключить искусственную среду обитания) не создан самим человеком. Но в отличие от религии и мифологии, философия пытается не просто утвердить какую-то приемлемую для человека картину мира, но построить знание о всеобщем и бесконечном по прин-

5

ципу логической последовательности естественнонаучного знания.

Для того, чтобы выводы об общих целях жизни человека, его ценностных приоритетах, его нравственной позиции были убедительными, хочется именно получить знание о порядке организации мира в целом. Человек, разумеется, стремится прожить более счастливо и желает иметь надежные критерии определения счастья. Поэтому-то философия всегда и пыталась достигнуть целостного знания о мире. Ясно, что достичь такого знания, сделать выводы о всеобщем и бесконечном, опираясь лишь на отдельные области знания исследуемые конкретными науками, нельзя. Невозможно достичь его и на основе простого суммирования знания конкретных наук. Эта процедура породила бы больше вопросов, чем ответов, т. к. по мере исследования отдельных областей и интеграции разных наук новые проблемы возникают лавинообразно. Но знание о всеобщем и бесконечном, если исключить откровение, в то же время нельзя получить ниоткуда, кроме как из конкретного знания. Получается сложная ситуация: знание о всеобщем и бесконечном нужно построить на основе познания ограниченных областей реальности, но, обладая лишь таким знанием, нельзя быть до конца уверенным в истинности выводов, касающихся всеобщего и бесконечного. В этом двойственном положении, вообще говоря, заключается природа философского знания, которое стремится быть доказательным, построенным по типу естественно-научного и в то же время не может полностью быть таковым в силу бесконечности мира, неисчерпаемости бытия. Многие философские концепции решают это противоречие, обращаясь к так называемому интуитивному познанию, утверждая возможность контакта с бытием в состоянии экстаза или самоотрешения. Мы не думаем, что это единственный путь развития философии, но считаем, что философия может делать выводы вероятностного характера, включая рассуждения, предположения об организации универсума в целом. «Если философ стремится охватить, очертить мир в целом, он неизбежно должен дорисовать контуры мира, «включив» в него не только социум, но и проблематичные миры, космический разум и многое другое, в том числе

6

такое гипотетическое, что граничит с человеческой фантазией. Общая, философская «картина мира» содержит в себе также человеческое, эмоциональное отношение к миру, его оценку с точки зрения судеб индивида и человечества»[1]. С такой постановкой вопроса сочетается определение идей, которое предлагает испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет: «Прорехи в наших верованиях — вот те бреши, куда вторгаются идеи. Ведь назначение идей состоит в том, чтобы заменить нестабильный, двусмысленный мир на мир, в котором нет места двусмысленности. Как это достигается? С помощью воображения, изобретения миров. Идея — это воображение. Человеку не дано никакого заранее предопределенного мира. Ему даны только радости и горести жизни. Влекомый ими человек должен изобрести мир. Большую часть самого себя человек наследует от предшествующих поколений и поступает в жизни как сложившаяся система верований. Но каждому человеку приходится на свой страх и риск управляться с сомнительным, со всем тем, что стоит под вопросом. С этой целью он выстраивает воображаемые миры и проектирует свое в них поведение. Среди этих миров один кажется ему в идее наиболее прочным и устойчивым, и человек называет этот мир истиной, или правдой. Но заметьте: истина или даже научная истина есть ни что иное, как частный случай фантастического » [2].

Но возможна и другая позиция в отношении решения спорных философских вопросов. Это позиция разумного скептицизма. В рамках такого подхода полагается, что мы можем строить ориентиры собственной жизни только на основе тех реальных фактов, которыми мы владеем, и что нам совсем не

нужно конструировать для этого какие-то метафизические миры. Здесь можно вспомнить древнегреческого философа Эпикура, который полагал, что научные знания имеют относительный характер, но они достаточны для преодоления наших страхов. Так смена дня и ночи может быть, с точки зрения Эпикура, объяснена по-разному. Напри-

[1] *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия.— М., 1996.— С. 63-64.

[2] *Хосе Ортега-и-Гассет.* Эстетика. Философия культуры.— С. 475-476.

7

мер, вращением небесного свода вокруг Земли, вращением самой Земли или тем, что между Солнцем и Землей проходит периодически какая-то черная пелена. Все это, с точки зрения Эпикура, равновероятные предположения. Но что бы из этого ни соответствовало действительности, ясно то, что названное событие происходит по естественным причинам, боги не вмешиваются в этот процесс и, следовательно, у людей нет оснований для того, чтобы их опасаться. Тем самым Эпикур практически впервые в истории философии показывает, как относительное научное знание может быть использовано для поиска жизненных ориентиров, для практического приспособления к миру, который мы до конца не знаем. И хотя со времени Эпикура многое изменилось и мы уже знаем действительную причину смены дня и ночи, в глобальном плане ситуация жизни человека остается той же самой: мы все равно не знаем, как, например, произошло зарождение жизни, как возник генетический код, в чем причина постоянного развития материи и т. д. Все это, однако, не означает, что подобные вопросы могут быть разрешены за счет создания произвольных мыслительных конструкций.

В целом в философском мышлении можно выделить две линии, по которым делалась попытка решения мировоззренческих проблем. Это, с одной стороны, линия, которая предполагала какие-то особые методы философского исследования, допустим, незаинтересованное созерцание, отвлеченное рассмотрение, называвшееся в Древней Греции словом Θεωρα, которое, как полагалось, давало возможность обнаружить такие истины, которые присутствуют в душе человека, но находятся там в свернутом, не открытым сознанию непосредственно виде. Древнегреческий философ Платон полагал, что самососредоточение, отрешение от всего мешающего духовной концентрации позволяет получить относительно верное знание, а сам процесс такой концентрации является одновременно нравственным очищением.

Данная линия так или иначе имеет продолжение в ходе всей истории развития философии, в частности — выражается в утверждении особых возможностей интуитивного познания глубинных составляющих души человека и организации мира в целом. Категория интуиции была решающей в концепции А. Бергсона,

8

Н. Лосского, в антропософской концепции Блавацкой и др. Обозначенная линия может быть названа «софийной», от слова София (мудрость), и в этой логике рассуждения предполагается, что в самой организации космоса и человека как его части присутствуют некоторые абсолютные начала, которые так или иначе проявляют себя в реальности, которые человек может и должен почувствовать и воплотить в своей жизни для того, чтобы она была гармоничной.

Другая линия, которая может быть названа сциентистской, не предполагает, что философия обладает какими-то собственными средствами познания, отличными от методов естественных наук, но обладает возможностями обобщать достижимые в разных областях знания результаты таким образом, что выводы самой философии получаются отличными от выводов каждой конкретной науки. Они касаются такой реальности, которая в принципе не может стать объектом изучения естественных наук, в силу пределов их познавательных возможностей. Это все те же мировоззренческие вопросы о том, кто мы, откуда мы взялись, в чем смысл жизни и т. д. Такие известные философы, как Гоббс, Бекон, Декарт, Конт, Спенсер, работали в направлении решения методологических проблем развития научного метода. Их общие философские выводы во многом были связаны с характером того, как они понимали научную методологию.

Но отношения философии и науки не являются, так сказать, отношениями односторонней зависимости, в которой уровень развития научного знания влияет на характер философского обобщения мира. Дело в том, что в самой науке нередко возникают кризисные ситуации, одна система идей начинает противоречить другой, рушатся принятые, казавшиеся ранее незыблемыми положения. В такие периоды философия оказывает существенное влияние на развитие научного знания, т. к. именно она дает такой уровень обобщения культуры, на основе которого может быть переосмыслено традиционно принимаемое содержание фундаментальных научных понятий. Изобретение понятия «О» в математике, т. е. порядка, места, где что-то может находиться, а может и нет, переосмысление понятий массы и энергии в физике

9

XX в. (известный кризис физики), введение Демокритом понятия пустоты и атома, что позволило опровергнуть логический вывод Парменида о том, что движение невозможно (если все заполнено веществом, ничто не может двигаться) — дают прекрасные примеры того, как философия может влиять на развитие естественно-научного знания. В ряде сциентистских концепций категория интуиции также играет определенную роль, но она выступает там в несколько ином значении, — как то, что позволяет открывать очевидные истины, которые могут быть далее использованы для осуществления дедуктивных выводов (Р. Декарт), как то, что позволяет видеть всю цепь причин сразу (Б. Спиноза), что невозможно с

помощью специальных методов науки, используемых в отдельных областях знания. В современной философии понятие интуиции также широко используется, но оно употребляется в основном в смысле культурно-исторических интуиций, идущих от здравого смысла, опыта существования человека в данной культуре, т. е. интуиция рассматривается многими современными философами как источник таких мыслительных парадигм, с которыми все уже в принципе согласны (Ч. Пирс, К.О. Апель, Дж. Ролз).

Мы думаем, философия должна привлекать весь возможный арсенал средств для убеждения человека в необходимости кооперации с другими людьми, внушения ему базовых нравственных истин, наполнения индивидуального существования смыслом, возникающим в результате осознания различных форм связи своего индивидуального бытия с бытием некоторого целого — своей страны и человечества в целом, а также, возможно, и более общего целого, представленного как мысленная связь с прошлыми и будущими поколениями, с другими разумными формами жизни. Без допущения, утверждения такой связи, как показывает весь опыт развития человеческой культуры, жизнь человека оказывается обедненной. Материалом для этого в принципе служит все накопленное человечеством знание, включающее законы любой степени общности, начиная от всеобщих форм логики и математики и кончая конкретными закономерностями психической жизни индивида.

10

2. Философия и другие формы мировоззрения

Философия, подобно другим формам мировоззрения, возникла из потребности человека познать мир и самого себя. Но она оказывается более разработанной формой, и, прежде чем она возникла, человечество создало более простые, хотя и не менее важные для бытия человека, формы мировоззрения. В глубины истории, чуть ли не к самому зарождению первобытно-общинного строя, уходят начальные моменты формирования мифологической, а вместе с ней и обыденной форм мировоззрения. Предпосылками явились изначально присущие человеку мышление и чувства, его стремление к размышлению о наблюдаемом в обычном созерцании и в первых практических действиях, имевших тенденцию к превращению в первоначальное производство с его производительными силами. Коммуникативный фактор, действующий в рамках семьи, рода, племени, и особенно первые наглядно-чувственные образы, передаваемые из поколения в поколение в виде рисунков, скульптур и т. п., вели к расширению кругозора человека и попыткам как-то объяснить явления природы. Формирование обыденного сознания требовало выхода за его рамки и дополнения более широкими картинами и схемами природных явлений. Так наряду и, вероятно, одновременно с обыденным мировоззрением складывалась охватывающая разные стороны мира и мир в целом **мифологическая форма мировоззрения.** Что характерно для этой формы?

1. Антропоморфность, т. е. рассмотрение явлений природы (например, движение облаков, землетрясения и т. п.) по аналогии с человеком; им приписывались все те свойства, которые были у человека: ощущения, реакции на негативные факторы, желания, ненависть, страдание и т. п. (разница лишь количественная).

2. Дескриптативность (от англ. descriptive — описательный) — стремление к объяснению событий, явлений в форме описательного рассказа, сказания, легенды; среди действующих фигур — герои и боги в виде особых людей (например, мифы о Нептуне, Зевсе, Меркурии, Аполлоне и др.).

3. Синкретизм (слитность, нерасчлененн.ость) объективного и субъективного миров, что в значитель-

11

ной степени объясняется антропоморфностью, пронизывающей все стороны этой формы мировоззрения.

4. Связь с магией, что свойственно более зрелому первобытно-общинному сознанию и выражается в действиях колдунов, шаманов и других людей, вооруженных зачатками научных знаний о теле человека, о животных, растениях. Наличие магического элемента в составе данной формы мировоззрения позволяет отвергнуть точку зрения, будто это мировоззрение не было связано с практикой, а являлось лишь пассивно-созерцательным.

5. Апелляция к прецеденту в объяснении событий, определяющих современный порядок вещей, например: человек — стал смертным потому, что гонец (часто — какое-то животное) неправильно передал волю божества, или потому, что женщина разбила магический горшок (более позднее объяснение, направленное на то, чтобы оправдать подчинение женщины мужчине); человек начал использовать огонь потому, что он был украден у богов Прометеем и т. д.

6. Антиисторичность. Время не понимается как процесс прогрессивного развития. В лучшем случае оно допускается как обращенное вспять: движение от золотого века к серебряному и медному, что само по себе выражает желание видеть мир статичным, постоянно воспроизводящимся в том же самом виде. Всякое новшество, всякое необычное пугает человека на первых этапах его развития.

Религиозная форма мировоззрения

Религиозная форма мировоззрения возникла на основе трансформации представлений о комплексе богов мифологического мировоззрения, коррекции этих представлений в связи с более углубленной логической и философской рефлексией вопросов возникновения мира, качеств человека, личных задач его самосовершенствования. Как и мифология, религия опирается на чувственные образы, развивает способность к воображению, фантазии. Но в отличие от мифологии, религия сосредоточивает

воображение и фантазию на сверхприродном, духовном, широкой области божества и его атрибутов, структур божественного (среди которых нередко оказываются и ангелы). На первый план выдвигается психологическая установка — вера в бога, в возможность человека прожить

12

богочеловеческую жизнь, достичь подлинных нравственных (божественных) ценностей и обеспечить себе бессмертие. Религия тесно связана не только с верой, но и с молитвой, с рядом культовых обрядов. Религия сформировалась в эпоху верхнего палеолита (каменный век) 40 — 50 тыс. лет назад, на более высоком этапе развития общества, чем начало развиваться мифологическое мировоззрение. Одной из существенных предпосылок становления религии было постепенное развитие мышления человека, когда общие понятия («человек» и др.) обретают в сознании самостоятельное бытие, способность к отрыву от своих реальных истоков и к наделению их — при гипертрофированном представлении в образах — самостоятельным существованием. Наиболее распространенными, или, как их еще называют, «мировыми», «наднациональными» религиями явились буддизм (VI —V вв. до н. э.), христианство (I в.) и ислам (VII в.). Главная черта всех религий — вера в сверхъестественное, сверхприродное.

Философская форма мировоззрения

Философская форма мировоззрения начинает вызревать на еще более высоком уровне общественно-экономического и культурного развития общества. Ее первые признаки проступают в XII —VIII вв. до н. э. в Древней Индии, Древнем Китае, Древнем Египте. Ее зарождение как специфической формы духовной деятельности было связано с такой предпосылкой, как великий культурный переворот в Древней Греции в VIII —V вв. до н. э. Одной из важнейших предпосылок было развитие полисной демократии, приоткрывшей возможность для свободного мышления. Крупнейший знаток истории философии Гегель писал: вследствие «общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй... Философия поэтому начинается лишь в греческом мире»[3].

Из общекультурных предпосылок наиболее важным было противоречие между возросшим научным знанием в недрах магии, стремившимся к автономии и к объяснению природы и природных явлений из них

[3] *Гегель Г.В.Ф.* Соч.— М., 1932 — Т. IX.— Лекции по истории философии.— С. 89.

13

самих, и мифологически-религиозной формой, с которой генетически было связано это знание. Размышления над спецификой научного знания привели к появлению нового отношения между человеком и миром — «теоретико-познавательного» — и к оформлению теоретико-познавательного отношения между человеком и миром в рамках предмета мировоззрения.

Философия в течение целого ряда столетий развивалась вместе с естественно-научным знанием, а философы были одновременно и естествоиспытателями. В дальнейшем, к концу XVIII — первой половине XIX столетия внутри этого общего научного знания стало проявляться стремление к формированию натуралистской формы мировоззрения. Первая его разновидность — вульгарный материализм. В XIX-XX вв. эта форма чаще всего стала выступать в виде естественно-научного материализма. Его главная предпосылка — созревание теоретической сферы физики, биологии, других наук и неудовлетворенность естествоиспытателей отношением к ним философии в лице таких представителей идеалистической натурфилософии, как Шеллинг и Гегель, выступавших с претензией на руководство естественниками в решении частнонаучных проблем. Отрицательная реакция на философское осмысление таких проблем привела к попыткам решать общемировоззренческие вопросы с позиции понятий, принципов и законов своих конкретных наук. Например, в концепции тепловой смерти вселенной Клаузиуса и Томсона выводы о тенденции развития всего космоса и вовлеченного в его эволюцию человечества делаются на основе одного закона термодинамики, что методологически, конечно, не оправдано.

В отличие от натуралистской формы мировоззрения, от отношения к миру, основанному на частнонаучном знании, *философия* как форма мировоззрения опиралась в решении мировоззренческих проблем на обобщения данных всей науки, всего человеческого опыта познания мира, включая и данные обыденной жизни человека. Она трансформировала свои связи с естествознанием, находила пути к гармонической связи с ним и в то же время устанавливала связи с идеологией, с гуманитарным знанием, с обыденным мировоззрением людей. В ряде случаев философия

14

оказалась недалека от веры в бога, от создания метафизических конструкций, в которых постулировались трансцендентные миры, космические сущности, влияющие на развитие жизни людей и поступки отдельного человека. К философии стало возвращаться то, что некогда, в античности, было лишь ее привилегией, — стремление к мудрости (мудростью владеют боги, а философам свойственно лишь стремление к мудрости) . Платон отмечал: название мудреца для философа «слишком громко и пристало только богу. Любитель мудрости — философ или что-нибудь в этом роде — вот что больше ему подходит и более ладно звучит»[4]. «Можно ли или нельзя научиться мудрости... Ей можно научиться... Она одна делает человека блаженным и счастливым»[5].

Философия отличается от натуралистской формы не только своими всеобщими понятиями (категориями), своей многообразной (или многоканальной) связью с действительностью. Все ее содержание пронизано мудростью, и она может быть определена через это понятие (греч. phileo—

люблю и sofia— мудрость). Мудрость — ее начало и ее конец.

В повседневной жизни человек часто пользуется некоторыми практически действенными представлениями, которые могут быть названы **обыденным мировоззрением.** Для него характерна ориентация на представленные в культуре стереотипы поведения, т. е. принимаемые без всякого доказательства положения (лучше жениться, чем оставаться холостым, лучше получать образование, чем быть необразованным), а также смешение отрывочных научных знаний с философскими и религиозными представлениями. Обыденное мировоззрение допускает соединение логически и культурно исторически несовместимых идей, например, соединение христианских верований с идеей реинкарнации (перевоплощения и нового рождения), принятие религиозной обрядности без понимания ее смысла. Эта форма мировоззрения отличается отсутствием стремления к рациональной рефлексии принятых убеждений, отсутствием сомне-

[4] *Платон.* Соч.: В 3 т.— Т. 2.— М, 1970.— С. 221.

[5] *Платон.* Диалоги.— М, 1986.— С. 126.

15

ния в том, что принимается просто на веру, легкостью представления желаемого за действительное. Тем не менее обыденное мировоззрение является практически действенным, а содержащиеся в нем, основанные на здравом смысле, на стереотипах житейской мудрости положения нередко становятся отправными пунктами философского обобщения и даже научного анализа действительности. Однако в современном мире, в котором происходит глобальная интеграция человечества, имеет место смешение культур, убыстряется темп жизни, возникают глобальные угрозы — одного обыденного мировоззрения оказывается все более и более недостаточно.

3. Функции философии. Место философии в системе культуры

Все проблемы философии концентрируются вокруг основного вопроса мировоззрения и нацелены прежде всего на человека, точнее — на «проблему человека». И. Кант отмечал, что сферу философии можно подвести под следующие вопросы: 1) Что я могу знать? 2) Что я должен делать? 3) На что я смею надеяться? 4) Что такое человек? Все эти вопросы, указывал он, можно было бы свести к последнему, т. к. три первых вопроса относятся к последнему[6].

Центральный философский вопрос — вопрос о человеке, о целях его бытия влияет на характер формулирования всех иных философских проблем. Они могут быть классифицированы как **онтологические** (представление о мире и ожидания его состояния в будущем), **теоретико-познавательные** (наиболее общая методология познания), **аксиологические** (ценностное отношение к миру, стремление сделать его лучше, принять одни стороны реальности как цели бытия и отвергнуть другие), **праксиологические, или духовно-практические** (философские выводы нормативного характера). В личностном плане философские проблемы предстают как **жизневоззренческие** (экзистенциальные). Названные группы проблем нередко пересе-

[6] *Кант И.* Трактаты и письма.— М., 1980.— С. 332.

16

каются и взаимно дополняют друг друга, как, например, в проблеме сознания. Все философские проблемы, сколь бы «удалены» они ни были от центральной проблемы мировоззрения (к примеру, проблема «части и целого»), являются все же так или иначе связанными с ней, конкретизируя ее и содействуя осуществлению интеграции всех проблем философии в единую целостность.

Информация, получаемая при постижении проблем, концентрируется в философских понятиях (категориях), законах и принципах.

Многообразие содержания философского знания и тесная зависимость этого содержания от человеческих потребностей и интересов обусловливает и широкую **полифункциональность философии.** Можно выделять познавательные и идеологические ее функции, которые затем, в зависимости от уровня понятий «субъекта» и «объекта», будут подразделяться на множество подфункций. Часто за основание делений функций принимают теоретическую и методологическую стороны философии, и тогда у философии выделяют мировоззренческие и общеметодологические функции. В этом случае философии оказываются присущи следующие подфункции (или функции): в мировоззренческих — гуманистическая, социально-аксиологическая, культурно-воспитательная и объяснительная (отражательно-обобщающая) . Общеметодологические функции, в свою очередь, делятся на конструктивно-эвристическую, координирующую, синтезирующую и логико-методологическую функции.

Место философии в системе культуры.

Место философии в системе культуры. Начиная с античности, философы отводили философскому знанию центральное место среди многообразных сфер культуры. Некоторые из них даже ставили философию на самый высокий уровень обобщения знания, а отдельные направления культуры рассматривали как ее подразделения. Так, Аристотель (384 — 322 гг. до н. э.) подразделял философию на теоретическую (умозрительную) , практическую (знание о человеческой деятельности и ее результатах) и изобразительную (творческую). Первая охватывала метафизику, физику и математику, вторая — этику, экономику и политику, а третья философия — поэтику, риторику и искусство. С его точки

17

зрения, философия есть такой род знания, который может быть определен как «главная и главенствующая наука, которой все другие науки, словно рабыни, не смеют прекословить»[7]. Творец «Великого Восстановления Наук» Ф. Бэкон (1561 — 1626) писал, что различные отрасли науки нельзя уподобить нескольким линиям, расходящимся из одной точки, а скорее их можно сравнить с ветвями дерева, вырастающими из одного ствола, который до того, как разделиться на ветви, остается на некотором участке цельным и единым; необходимо признать одну всеобщую науку, которая была бы как бы матерью остальных наук и в развитии их занимала такое же место, как тот общий участок пути, за которым дороги начинают расходиться в разные стороны. Эту науку мы назовем «первая философия», или же «мудрость»[8]. «Тот, кто в философии и в изучении общих законов видит пустое и бессмысленное занятие, не замечает, что именно от них поступают жизненные соки и силы во все отдельные профессии и искусства»[9].

У Аристотеля и Ф. Бэкона, которых разделяют более полутора тысяч лет, нет принципиального расхождения в понимании сути философии как учения о всеобщем, хотя, как мы видим, имеется и своеобразие в ее трактовке. Да и отношение философии к культуре (или отдельным обширным ее сферам) тоже неодинаково: у Аристотеля оно скорее экзогенного плана, а у Ф. Бэкона — эндогенного. Но в обоих случаях оказывается, что философия проникает во все области культуры, являясь ее общим основанием (или «корнем»).

Философия, вернее, значительная ее часть, особенно онтология, или учение о бытии, о природе, а также учение о мышлении, обладает всеми признаками натуралистского, естественно-научного знания: объективностью, логической принудительностью, подчиненностью принципу достаточного основания, возможностью проверки на практике и т. п. Это не только сближает философию и естествознание, но и позволяет им воздействовать друг на друга в содержательном отноше-

[7] *Аристотель.* Соч.: В 4 т.— Т. 1.— М., 1976.— С. 102.

[8] *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т.— Т. 1. — М., 1977.— С. 200.

[9] Там же.— С. 142.

18

нии: философские представления (о причинности, о времени и т. п.) проникают в саму ткань различных естественно-научных теорий, выполняя конструктивную функцию; ни одна теория в науках не может возникнуть и функционировать без тех или иных блоков философских понятий (преломляемых на пути к создаваемой теории в тот или иной комплекс общенаучных принципов).

Но, в отличие от проблем, возникающих в развитии самого научного знания, философские проблемы имеют свою специфику. Она заключается: 1) **в их предельном характере** (шире этих проблем: «что такое субстанция?» «что такое причинность?» и др. в познании нет); 2) **в их вечности, инвариантности** (с древнейших времен поставлены вопросы: что такое смысл жизни, в чем заключается счастье и т. п., а они остаются актуальными и сегодня). На первый взгляд, подходы к решению таких вечных проблем, казалось бы, мало могут помочь в приращении конкретного знания. Однако в действительности это не так. Характер решения философских проблем прежде всего влияет на понимание содержания наиболее общих понятий, необходимых для создания научной картины мира. Преодолевая кризисные ситуации в развитии научного знания, формулируя новые гипотезы, ученый обязательно выходит за пределы известного, т. е. фактически выходит за пределы своего профессионального знания, обращается ко всей человеческой культуре, и руководящей нитью при подобном обращении является именно философия.

Конечно, ученый может выбрать не самое лучшее среди философских понятий и принципов, и тогда философия не приведет к успеху. Нужно научиться умению выбирать из многоразличного философского материала то, что окажется эффективным в решении частнонаучных проблем, т. е. в построении гипотез и теорий. С другой стороны, научные понятия, и прежде всего общенаучные, служат одним из источников развития философии и способны порой переходить в философские категории (пример — понятия «система», «элемент», «структура»). Аналогично и взаимоотношение философии с идеологией, с гуманитарным знанием, с искусством. Связь с искусством проявляется, в частности, в том, что в философском творчестве боль-

19

шую роль играет субъективно-личностный момент, эмоциональность философа, сказывающаяся как на форме, так и на содержании произведения философа. Проникая друг в друга, философия и наука, философия и идеология, философия и искусство в целом содействуют позитивному развитию всей культуры. Известный русский мыслитель и литературовед М.М. Бахтин справедливо отмечал, что философию «можно определить как метаязык всех наук (и всех видов познания и сознания)»[10].

Философия есть ядро, синтезирующее все сферы культуры, и в то же время мировоззренческое и методологическое ее основание.

4. Методы философского познания. Философия как ценностное знание

Те цели изучения явлений природы и процесса познания в целом, которые ставит перед собой философия, по логике вещей должны определять специфические методы. Но какие-то определенные методы философского исследования в действительности оказывается выделить весьма сложно.

В Древней Греции полагалось, что специфическим методом философии является незаинтересованное созерцание. В многих концепциях полагалось, что созерцание, самососредоточение может помочь

открыть глубинные нравственные истины. В Средние века философия была тесно слита с теологией. Нравственные мотивы развивались здесь преимущественно на основе религиозных представлений о грехе, покаянии, спасении.

В Новое время философия опирается на методы развивающихся естественных наук, среди которых основанное место занимают анализ и синтез, а также метод движения мысли в процессе познания, предполагающий выделение абстрактной сущности, а затем восхождение от абстрактного к конкретному. Построенная в соответствии с такой методологией философия

[10] *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества.— М., 1986.— С. 384.

20

получила завершение во всеохватывающих системах категорий, отражающих развитие реальности от некоторого простого отношения к завершенной и совершенной системной организации. Так, Гегель показывает, как в развитом государственном состоянии происходит преодоление стихии частных интересов, к удовлетворению которых люди стремятся в гражданском обществе. Маркс показывает, как простое товарное отношение развивается во всеохватывающий капиталистический рынок, а затем преодолевается в плановой организации общества. Недостатком подобных теорий является выявление какой-то одной линии развития, которая рассматривается в качестве доминирующей. Другие тенденции рассматриваются лишь как искажающие основную. Как полагается, они в конце концов вытесняются доминирующим отношением тогда, когда система приходит к своей завершенной организации. Это зачастую приводит к упрощению, не позволяет принять во внимание идею хаоса как постоянно присутствующего в мире наряду с его системной организацией.

Позитивистская философия, объявляя источником истинного знания лишь конкретные науки, запрещала философам делать какие-либо выводы метафизического характера, не выводимые из наглядно наблюдаемых фактов. Подобный подход явился реакцией на ошибки спекулятивного мышления, тяготеющего к построению различных метафизических конструкций, в которых всегда делалась попытка представить мир полностью познанным, что не оставляет у человека сомнения в правильности поведения определенного типа. Однако позитивистская философия, несмотря на свое стремление к научности, по существу устраняет такой важный элемент научного знания, как гипотеза. Тем самым она отрывает эмпирическое наблюдение от теоретического знания, допуская непростительную ошибку.

В современную эпоху снова возникает глубокое сомнение в том, что мир можно познать чисто рациональным путем. Многие философы обращаются к исследованию глубинных, неосознанных установок индивидуального сознания, к анализу обыденного языка. Экзистенциалисты, неопрагматисты, неореалисты ви-

21

дят в обыденном языке гарантии общего смысла употребления моральных понятий. В герменевтике пытаются разработать методы гуманитарного познания, связанные с истолкованием текстов, что приводит к отказу от традиционного понятия истины, замене его понятием смысла и понимания. Все это свидетельствует не только о том, что философия находится в постоянном поиске, но и о том, что она оперирует такими понятиями, которые не соответствуют научной истине в строгом смысле слова, но которые так или иначе принимаются людьми в их жизненной практике в одинаковом значении, которые основаны на том, что укоренено в культуре, что часто называют историческими интуициями. Без обращения к таким интуициям практическая жизнь человека оказывается невозможной. Это, однако, не означает произвольности философских понятий, т. е. не означает того, что философы просто говорят о том, что нравится какому-то философу и составляет исключительно его особое понимание.

Интуиция как феномен научного познания и культурно-исторического бытия человека составляет специальную тему исследования, в которой так же, как и во многих других областях философского знания, трудно получить исчерпывающие объяснения. Однако ясно то, что за любым интуитивным видением лежит какой-то предварительный опыт переработки информации, осуществляемый отдельным исследователем, если речь идет о его личных научных качествах и индивидуальных открытиях, или опыт жизни коллективного субъекта, каким может быть социально-историческая общность людей или даже все обобществившееся человечество. В таком случае речь как раз и идет об исторических интуициях.

В современном мире и в нашей современной российской действительности есть тенденция к иррационализации философии. Иногда призывы к иррационализму и мистике прямо не делаются, но все равно утверждается, что методы философии должны радикально отличаться от методов естественных наук. Современный американский неопрагматист Р. Рорти говорит, например, что философия должна опираться на сатиру, афоризм, а ее функции должны быть сходны функциям религиозного утешения. Рациональную философию Гегеля и Маркса он называет следующей за ре-

22

альностью. Она, с его точки зрения, не способна играть авангардную роль. Мы не отвергаем многообразие методов философского исследования, в том числе — сатиру и афоризм. Многие сатирические персонажи разоблачали людей безнравственных, жадных, уродующих в силу своей ограниченной жизненной ориентации собственную жизнь и жизнь других людей. Но мы считаем, что философия не должна отказываться и от методов рационального анализа. Значение рациональных моментов в жизни человека даже возрастает в связи с тем, что перед ним возникают более сложные мировоззренческие задачи. В сословно организованном феодальном обществе жизнь людей в основном подчинялась традициям. Господствующим способом трансляции культуры были так называемые

патерналистские отношения. Это такие отношения, при которых общество в лице своих авторитетных институтов, ведущую роль в деятельности которых играло старшее поколение, в основном предрешало мировоззренческий выбор, показывало каждому из своих членов пути решения жизненных задач, отвечающих каждому конкретному этапу жизни. Только в Новое время появляются мысли о том, что человек является хозяином своего тела (Дж. Локк), что он может распоряжаться своей судьбой. Сейчас философы обсуждают вопросы о праве человека на эвтаназию, продажу своих органов, перспективы искусственного вмешательства в генетический код, клонирования. Каждые 10 лет происходит обновление основных производственных фондов, вводятся принципиально новые технологии, изменяется характер потребления. Все это, несомненно, усложняет мировоззренческий выбор, делает его невозможным без обладания современными знаниями и без развитой философской культуры мышления.

Многообразие философских теорий и тех методов мышления, которые философия пытается использовать для решения мировоззренческих вопросов, не должно создавать представление о неопределенности ее предмета, отсутствии необходимости изучения философии. Конечно, в определенной степени каждый человек может быть и является философом для самого себя. Но человеческая мысль проделала уже такую большую работу, которая не может быть повторена каждым от-

23

дельным человеком. В связи с этим возникает необходимость философии как профессиональной деятельности и необходимость изучения философии, ее истории и теории как особой области культуры.

Философия как мировоззрение в принципе опирается на весь багаж человеческого знания и практического опыта жизни людей. Она делает предметом своего изучения законы самой разной степени общности, хотя и стремится к таким обобщениям, которые выходят за рамки конкретного поля исследования любой частной естественной или общественной науки. Например, философия может изучать поведение человека. Но в отличие от психологии, изучающей высшие формы психической деятельности, способности ориентации человека в физическом и социальном пространстве, философия не просто описывает адаптационные механизмы, изучает формы отражения и т. д., она всегда выступает в качестве ценностного знания, пытающегося сформулировать некоторый идеал, показать человеку то, каким он должен быть, как он должен жить для того, чтобы быть счастливым самому и обеспечить условия для счастья других людей.

Философское знание не может быть простым социологическим знанием, основанным на методах общественных наук, сходных с методами естествознания. Хотя философия и изучает общество, она изучает его не только с точки зрения того, каким оно является или может стать в силу проявившихся в его развитии тенденций, но и с точки зрения того, каким оно должно быть, каким его хотят видеть люди, что в его устройстве является справедливым, а что нет.

Философские ценности — ценности особого рода. Это не просто то, что показывает значимость каких-то явлений для жизни человека как, например, значимость чистого воздуха, качественной пищи или теплой одежды. В философии ценности имеют нормативное значение. Они предписывают человеку, каким он должен быть. Поэтому философы обсуждают не только то, как устроить мир таким образом, чтобы всем хватало воды и еды, но и то, должна ли быть пища изысканной или нет, должна ли быть одежда модной и что есть мода, каков должен быть характер потребления, что лучше: активная жизнь, наполненная разными эмоциями, или

24

спокойное невозмутимое созерцание реальности. Все это уже сугубо философские вопросы.

Определяя содержание ценностного отношения человека к действительности, философия опирается на весь опыт познания мира, практической адаптации к нему в разных культурах, опыт разрешения конфликтных ситуаций в отношениях личности и общества, а также в отношениях между разными народами. Последнее становится особенно важным в условиях современного развития человечества, постепенно превращающегося в новую глобальную общность людей, имеющих специализированное производство, объединенных едиными коммуникациями, едиными информационными системами, и во многих отношениях — уже единой культурной жизнью.

Современная культура дает человеку значительные возможности в реализации своих личных предпочтений при выборе профессии, определении характера досуга, стиля личной жизни. Тем не менее, любые личные предпочтения должны быть реализованы таким образом, чтобы не были грубо нарушены интересы других людей, чтобы не пострадало их личное достоинство. Это заставляет выработать некоторые общеприменимые юридические и моральные правила, приемлемые для разных культур, допускающие различие мировоззренческих ориентаций, личных убеждений.

Такие правила могут быть обоснованы с различных философских позиций (материалистических, идеалистических, позиций, идущих от положений здравого смысла, исторических интуиций и т. д.). Важно то, что они принимаются и полагаются необходимыми для исполнения в личностном смысле. Различие возможных оснований подтверждает вероятностный характер философского знания.

Вероятностный характер выводов, как уже говорилось, в принципе соответствует природе философского знания. Соответствует специфике философии и желание разрешения мировоззренческих проблем, связанных с такими утверждениями, которые принципиально не могут быть получены методами естественных наук. Но, с нашей точки зрения, это все же не означает, что в философском исследовании можно

25
целиком пуститься в игру воображения, просто выдавая желаемое за действительное. Для позитивных выводов о бесконечном могут быть использованы различные методы, в частности аналогии. До сих пор развитие науки в целом подтверждало, что вселенная качественно однородна. Она состоит из определенных элементов, подчиняется физическим законам.

Во многих случаях при исследовании разных областей вселенной срабатывает матричный принцип. Он, наряду с другими методами естественных и общественных наук, может быть использован для выводов о бесконечном. Матричный принцип может, например, служить основанием для утверждения о том, что совершающий безнравственное деяние наказывает сам себя, и не случайно уже Сократом была высказана великая идея о том, что причиняющий зло страдает больше того, кому оно причиняется. Весь опыт существования природы показывает, что на всех уровнях ее организации, начиная с многоклеточных сообществ, выполняются определенные правила, поддерживающие гомеостаз. Это может служить одним из доказательств в пользу утверждения необходимости выполнения нравственных требований.

Таким образом, в философии речь идет в основном не о каких-то особых методах познания, неприменимых в естественных науках, а об их более общем распространении, о преодолении границ применения этих методов, обусловленных пределами научного мышления, работающего с конечными сферами бытия.

Глава 2. СОЗНАНИЕ

1. Сознание как качество высокоорганизованного субъекта

Проблема сознания — одна из центральных и одна из самых загадочных философских проблем. Центральной она является потому, что именно в связи с активностью сознания возникают те предельные вопросы, на которые пытается ответить философия. Только у существа, обладающего сознанием, осуществляющего целеполагающую деятельность, возникает чувство времени, вместе с чем приходит сознание своей конечности, видение пределов бытия и желание преодолеть или отодвинуть эти пределы. *По своим помыслам, по целям, на реализацию которых направлено сознание, его активность является беспредельной, реализация глобальных целей, которые способен выдвинуть перед собой человек, требует вечной жизни, существования уходящего в бесконечность.* Но пределы активности индивидуального сознания ограничены сроком жизни человека, в связи с чем возникает извечное противоречие между стремлением к вечности и сознанием конечности бытия.

В связи с отношением к вечности возникает проблема смысла индивидуального бытия. Это вопрос, над разрешением которого постоянно думали философы, т. к. самореализация индивидуального сознания невозможна вне каких-то внешних ориентиров, так или иначе связанных с теми целями, которые продолжают оставаться актуальными и после прекращения индивидуаль-
27
ного бытия, являются целями всего человечества или какой-то локальной человеческой группы, если связь со всем человечеством еще не установлена сознанием.

Загадочной проблема сознания является потому, что она крайне сложна. Истоки исторического формирования сознания, возникновения человеческого языка, появление способности мыслить в понятиях до конца не ясны.

Тем не менее, понятно, что сознание развивается вместе с самосознанием, со способностью человека к размышлению о самом себе с позиции внешнего по отношению к непосредственным действиям по обеспечению питания, безопасности, пространственной ориентации наблюдения. Такое рефлексивное наблюдение начинается с осознания значения самых простых, неизбежно сопутствующих жизни функций, т. е.— дыхания, движения, фиксации своего эмоционального состояния. Отсюда происходит понятие души, с которой исторически связывались способности к чувственному восприятию, наслаждению и разумной, рациональной деятельности. Долгое время какого-либо определенного различия между понятиями душа и сознание не проводилось, сознательные функции рассматривались как определенные способности души. Затем возникла традиция, в которой сознание стало связываться с рациональной рефлексией и целеполаганием. Душа же продолжала рассматриваться как понятие, которое употребляли, желая подчеркнуть уникальность человеческого я, а также способность индивида к нравственной жизни, ценностному отношению к действительности, т. е. способность встать выше непосредственных материальных интересов, выше задачи жизнеобеспечения, что получило отражение в термине духовность. Постепенно понятие сознание получало все более и более четкие определения в связи с исследованием разных уровней отражения, описанием механизмов ориентировочной деятельности и целеполагания. Оно все более употреблялось в тяготеющих к сциентизму материалистических концепциях. Понятие же души прочно вошло в терминологию тех философов, которые пытались строить разного рода метафизические конструкции, допускали нефиксируемую с помощью научного метода связь человека с какими-то предполагаемыми, фундаментальными пластами бытия.
28
Размышления над феноменами внутренней психической жизни, фиксация собственных эмоций как

таких состояний, от которых невозможно избавиться по простому желанию, значимость оценок других для собственного эмоционального самочувствия, по-видимому, очень рано позволили сформулировать мысль о том, что *сознание, несмотря на то, что им обладает каждый отдельный индивид, так сказать, не укладывается в индивидуальное существование.* Проявление чувства стыда, угрызений совести несомненно способствовали тому, что человек с самого начала воспринимал свою сознательную жизнь как наблюдаемую кем-то со стороны. Не случайно даже этимологически слова совесть, сознание являются близкими. Эта близость прослеживается и в других языках (например, англ. consciousness — сознание, conscience — совесть). Понятие «сознание» с точки зрения этимологии возникновения этого термина может быть рассмотрено именно как обозначение «со-знания», т. е. совместного знания.

Факт того, что индивидуальное сознание не укладывается в границы индивидуального существования, порождает идеалистическую трактовку этого феномена, в которой сознательные функции объясняются через наличие особой субстанции сознания, т. е. духовной субстанции. Очень часто духовное начало объявляется в качестве ведущего, порождающего материальный мир. В таком случае получаются классические концепции объективного идеализма. В них феномен сознания признается, но не объясняется. Он просто постулируется как проявление свойств некоторого высшего по отношению к человеку и создаваемому им обществу начала. В материалистической концепции сознание рассматривается как свойство высокоорганизованной материи, тот факт, что сознание индивида не укладывается в его индивидуальное существование, объясняется влиянием общества, особыми идеальными связями между каждым человеком и обществом, благодаря которым индивидуальное сознание усваивает формы мышления и получает реальную точку отсчета для взгляда на себя со стороны. Однако столь развитый взгляд появляется в истории философии далеко не сразу. Первые материалистические концепции весьма

20

недалеко отстают от идеалистических в понимании феномена сознания, т. к. по существу также рассматривают душевные функции на основе представления о существовании некоторой особой духовной субстанции. Так у Гераклита, которого принято считать материалистом, душа — это тонкий огонь. У гораздо более позднего философа, во многом заложившего основы философии Нового времени — Декарта, который фактически предложил первую теорию нервного рефлекса и рассуждал в своих исследованиях человеческого тела принципиально материалистически, сознательные функции, тем не менее, также являются результатом проявления особой духовной субстанции. Демокрит, однозначно трактуемый в качестве основоположника материалистического взгляда, полагал, что восприятия возникают в мозгу человека в результате того, что от предметов отделяются тонкие атомы, проникающие в голову и оставляющие там отпечатки. Такой взгляд, конечно, создает основания для понимания феномена отражения, но он не содержит никакой идеи о природе идеального, т. е. о природе того понятия, с которого и нужно начинать описание феномена сознания.

В действительности смысл идеального заключается не в самом факте отражения, своеобразного удвоения мира за счет того, что свойства одного материального носителя записываются благодаря применению некоторого кода в свойствах другого. Ведь никто не назовет идеальным отражением действительности магнитную ленту, на которой записаны звуки песни, или компакт диск, на котором, вообще, может поместиться куча всякой важной информации. В чем же тогда суть феномена идеального, который лежит в основании возникновения субъективного я и последующего развития феноменов сознательной жизни? Ответ на этот вопрос лежит в исследовании разных форм адаптации живого существа к действительности, в понимании того, что может быть названо способностью ориентирования.

Способность к ориентированию и необходимость последнего является важнейшей особенностью всякой субъективной активности, важнейшим свойством субъекта. Субъект является некоторой единицей бытия, условия существования которой не заданы с жест-

30

кой необходимостью, которая имеет определенную степень свободы, что используется для улучшения условий собственного субъективного бытия, для поиска, направленного на выживание.

Философы давно заметили, что формы субъективного существования различаются по степени жесткости детерминации их поведения. *Человек имеет наибольшую степень свободы, его существование в мире если так можно сказать, наиболее проблемно.* Для разрешения возникающих жизненных проблем, для успешной ориентации в мире человеку оказывается нужны разум и сознание. Одно из радикальных представлений, открывших путь к пониманию специфики субъективного бытия, содержится в ранней стоической философии. В качестве одной из задач философии стоики выдвинули контроль собственной эмоциональной жизни, обретение спокойствия, в силу чего они значительно продвинулись в понимании специфики субъективного отношения к миру.

Увидев, что положение человека в мире жестко неопределено, стоики призвали использовать разум для устранения этой неопределенности, что выразилось в утверждении необходимости жить по опыту всего того, что происходит в природе. «Первым побуждением живого существа, говорят стоики, является самосохранение, ибо природа изначально дорога сама себе. Так говорит Хрисипп в I книге «О конечных целях»: ближе всего для всякого живого существа его собственное состояние и сознание такового — в самом деле, ведь вряд ли природа создала его склонным к изменению или не склонным ни к изменению, ни к прежнему состоянию. Стало быть, приходится сказать, что от природы живому существу близко его состояние, и поэтому оно противится всему, что вредно и идет навстречу всему, что близко ему. Мнение

же некоторых, будто первое побуждение живых существ — стремление к наслаждению, они обличают как ложное»[1].

Хрисипп отмечает, что растения обходятся для сохранения состояния без всяких наслаждений. Животным дано побуждение. С помощью него они сами

[1] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.— М., 1979.— С. 294-295.

31

хотят того, что им нужно. Человеку же в качестве совершенного вождя дан разум. Выявляя такие различия стоики фактически впервые ставят вопрос о различных уровнях отражения действительности, производимых в разной степени развитыми субъектами. Человек рассматривается как такой субъект, положение которого в наибольшей степени неопределенно, не задано строгими параметрами и именно поэтому он нуждается в разуме как верховном вожде.

В данной концепции разум, несомненно, осмыслен как особое свойство высокоразвитого субъекта, каким является каждый отдельный человек, он является достоянием личности, а не какого-то универсума. И хотя универсальный разум тоже признается в стоической концепции, он здесь совершенно определенно выводится за пределы того разума, который выступает в качестве основы личной ориентировочной способности. Жить по опыту всего того, что происходит в природе, означает жить на основе субъективного, осознанного разумом, приспособления к миру, пусть хотя бы и ограниченного в понимании стоиков лишь негативной свободой, означающей стремление к сохранению своего состояния.

В принципе в истории философии может быть выявлено постоянное движение ко все более и более глубокому пониманию субъективности. Так после древнегреческой философии, в которой человек в основном пытался освободиться от сильных эмоций как мешающих подлинным целям бытия, в христианстве эмоциональная жизнь, в частности — связанные с проявлениями любви душевные функции были осмыслены в позитивном плане. Именно поэтому христианское воскресенье предполагает не только посмертное сохранение души, но и восстановление преображенного, освобожденного от греха тела. В эпоху Возрождения флорентийскими неоплатониками была сформулирована мысль о человеке как до конца не определимом ни божественными, ни земными началами существе. Это возлагает задачи субъективного самоопределения на него самого. В кантовской философии знаменитый категорический императив был сформулирован именно как средство ограничения поведения человека, способного неразумно воспользоваться своей свободой. В фи-

32

лософии Беркли и Юма ощущения были осмыслены как то, что решительным образом влияет на наши представления о внешнем мире, а не просто его копирует. Представление о мире, как о мире всегда субъективно интерпретированным, составляет одну из важнейших специфических черт современной западной философии. Субъективные свойства постепенно все более начинают осмысливаться уже не только как то, с помощью чего человек приспосабливается к миру, но и как то, что является самоценным, что позволяет испытывать особые наслаждения. Но, признавая подобные субъективные способности, необходимо признать и задачи субъективного самоуправления, без чего неизбежно произойдет саморазрушение субъективного бытия, такое разрушение личности, какое происходит, например, в жизни наркомана. Этим самоуправлением и занимается сознание человека.

Но вернемся от функций сознания, как свойства высокоразвитого субъекта, к условиям возникновения самой субъективной способности, к идеальному как особой ориентировочной способности, возникающей на определенном этапе развития субъективной организации.

Можно выявить **различные формы субъективной активности.** Растениям присуща реактивная способность, выражающаяся в том, что они поворачиваются к солнцу, сворачивают и разворачивают листья и т. д. Однако растения не осуществляют никакого субъективного поиска. Животные в большинстве случаев способны осуществлять движения и находятся в поиске более оптимальных условий существования. Самым элементарным способом адаптации к среде, связанным с субъективной организацией, являются неспецифические периодические движения. Такие движения совершают простые многоклеточные организмы, обитающие в водной среде,— актинии, анимоны. Они захватывают воду, фильтруют ее, отделяя питательные вещества от остальной среды. Субъективный поиск выражается здесь лишь в стремлении оказаться в более благоприятной среде и избежать некоторых опасностей, которые так или иначе оказываются фиксированными в процессе приспособления к среде. Для этого создаются органы так называемой превентивной

33

вооруженности, например — стрекательные клетки, способные вызывать у противника болевой шок. Активность, направленная на поиск пищи, и стремление к превентивной вооруженности — две основные черты всякой субъективной организации. Вслед за периодическими колебательными движениями эволюционно развивается более сложный адаптационный механизм, представляющий специфическую реакцию на определенные проявления среды. Это — инстинкт. Многочисленные инстинкты вегетативной и центральной нервной системы известны у животных, находящихся на разной степени своей субъективной организации.

Вегетативные реакции — это реакции на изменения состояния самого организма в связи с общим изменением условий, в которых он находится, например, — изменение частоты дыхания, моргание глаз и т. д. Реакции центральной нервной системы — это реакции на более специфические признаки, например — бегство в случае проявления признаков опасности, хватательные движения, например такие, какие

осуществляет язык лягушки, когда в поле восприятия ее глаза попадает пролетающая муха. У животных формируются также условные рефлексы, которые являются специфическим приспособлением к таким состояниям среды, которые являются достаточно длительными, но не обязательно постоянными. Несмотря на разное функциональное назначение данных инстинктов, у них имеется одно общее свойство: реализация инстинктивного поведения предполагает жесткую механическую связь между раздражителем и мышечной реакцией, т. е. усилие мышц, вызываемое тем или иным раздражителем, является в любом из повторяющихся случаев принципиально одинаковым.

Сложные виды поведения, скажем, охота, которая предполагает преследование жертвы, прыжки на нее с разного расстояния, принципиально не могут быть обеспечены за счет инстинктивной регуляции. Вот здесь-то и возникает необходимость более сложного типа регуляции на основе идеального образа, вместе с которой возникает сознание индивидуального я.

При ориентировании на основе идеального образа (ориентирование на основе прямых связей) *в поле сигналов мозга проигрывается ситуация будущего действия.* В результате этого появляется возможность да-

34

вать мышцам сигналы разной силы, отвечающие конкретному положению субъекта в пространстве и тому результату, которого он стремится достичь. Например, для того, чтобы произвести успешный прыжок на жертву, нужно оценить расстояние (которое в разных случаях различно) и возможное направление движения жертвы. Данная оценка делается на основе **идеальной модели,** в которой все реальные отношения не просто отражаются, а именно разыгрываются в сигналах мозга в отношении к моменту времени, отнесенному в будущее[2]. Чтобы создать подобную модель, необходимо предварительно интерпретировать пространство и время с точки зрения их объективных свойств, достаточных для успешного ориентирования, создать систему представлений о возможностях собственных действий в этих физических параметрах[3].

Смысл идеального, таким образом, заключается отнюдь не в том, что реальность копируется, отражается благодаря тому, что качества и состояния одних материальных носителей фиксируются в качествах и состояниях других. **Суть идеального** *заключается именно в опережающем отражении действительности, что достигается за счет модельной активности мозга, т. е. идеальное — это ни в коем случае не какое-то вещество, не субстанция, не способ передачи сигналов мозга, а именно смысл этих сигналов.*

Но идеальное, как способ развитой ориентировочной способности психики, это еще, так сказать, первый начальный уровень идеального. Это еще не сознание. Чтобы понять различие психической регуляции на основе идеального образа и способности человека к сознанию, в частности — к мышлению в понятиях, возьмем простой пример. Львы в саванне долгое время никак не реагировали на все летающие объекты, начиная от птиц и кончая самолетами. Когда же на них

[2] Такой способ регуляции описан П.Я. Гальпериным. С ним автор как раз и связывает понятие психики (См.: Гальперин П.Я. Введение в психологию.— М., 1976.).

[3] В силу того, что пространство прорабатывается в модельной активности мозга, существа, наделенные психикой, помимо прочего непроизвольно помещают себя в ситуацию другого, в силу чего у них возможно развитие реакции сострадания, что у человека приводит к непонятным для него первоначально мукам совести.

35

начали охотиться с вертолетов, они очень быстро научились отличать последние от птиц и самолетов. Но восприятие образа вертолета порождает у льва моментальную реакцию бегства. Это показывает, что высшие животные способны к обобщению действительности, к созданию образов, но не способны к созданию понятий. В понятии признаки реальности исследуются в определенном смысле внесубъективно или сверхсубъективно, т. е. свойства берутся вне связи с непосредственной реакцией, вне связи с непосредственным употреблением. Конечно, исследуются, по-видимому, прежде всего полезные свойства, т. е. те свойства предметов, которые так или иначе могут быть использованы в процессе производства, или те стороны реальности, которые могут дать какие-то преимущества в процессе ориентировки. Но все дело в том, что уникальность сознания и человеческой ориентировочной способности как раз и состоит в том, что в исследовании присутствует элемент превентивной неопределенности, т. е. изучаются и те свойства, которые не находят применения в данных условиях, но могут быть применены или учтены при каких-то новых обстоятельствах.

Таким образом, *чтобы у субъекта сформировалось сознание, он должен не только осознать* (*почувствовать*) *свою субъективность, но и преодолеть ее, выйти за пределы эмоционального восприятия ситуации.* Такое преодоление дается за счет того, что сознание формируется у каждого отдельного человеческого индивида под воздействием общества, прежде всего за счет того, что он усваивает язык. *Язык и есть основное средство мышления, т. к. каждое слово языка представляет понятие.* Примечательно, что языки содержат мало слов, имеющих подобное происхождение, кроме того в новых языках содержится больше подражательных слов, чем в языках примитивных народов[4]. Это объясняется именно тем, что, созерцая мир, человек в соответствии с общими законами организации его психики (развивающейся эволюционно в ориентировочной активности) не просто копирует окружающую реальность, а старается сделать ее понятной для себя,

[4] См.: *Реформатский А.А.* Введение в языкознание.— М., 1997.— С. 459.

36

т. е. он интерпретирует мир. Называя вещи произвольными именами, люди как раз пытались вывести процесс мышления за пределы непосредственного действия, отделить размышление о мире и практическое действие; и не случайно во всех первых известных философских системах незаинтересованному созерцанию уделяется очень большая роль.

Сознание в любом случае действует как коллективный общественный адаптационный инструмент, хотя качество самосознания и понятийного мышления принадлежит только отдельному индивиду. Коллективный характер сознания проявляется в том, что сами понятия вырабатываются в общении, наполняются личностным смыслом только благодаря той информации, которая становится значимой в общественной коммуникации людей, в связи с тем, что воспринимающий понятие индивид фактически всегда воспринимает не отвлеченный набор знаков, скажем, не простую последовательность цифр (такой информационный процесс может иметь место и в счетно-вычислительной машине), а стоящие за этими знаками, устойчивые, общественно-канонизированные реакции на определенные явления, в прогнозировании которых он всегда лично заинтересован. Даже предельно общие математические понятия становятся в индивидуальном сознании именно понятиями только потому, что для того, чтобы, например, поровну разделить между двумя людьми четыре яблока, надо дать каждому по два, а если попробовать дать по три, то кто-то обязательно останется в проигрыше.

В научном познании мира коллективный характер сознания проявляется в том, что изучение объективных свойств действительности идет за счет совместно разработанного аппарата представлений о тех базисных структурах, которые обеспечивают закономерность явлений (что опять же важно в практическом плане, в плане ожидания проявления устойчивых качеств). Несмотря на то, что современная наука показала несостоятельность таких понятий как теплород, эфир, на каком-то этапе развития научной мысли они сыграли свою роль, точно также как сейчас важную роль в представлении о физической картине мира выполняет, например, понятие гравитации, хотя природа этого явления не объяс-

37

нена. Мы привели эти примеры только для того, чтобы показать субъективную и одновременно коллективно опосредованную (парадигмальную, т. е. содержащую элемент общепринятого употребления понятий) сторону процесса познания, без чего последний не был бы процессом, основанным на человеческом понятийном мышлении. Общественная природа сознания, следовательно, проявляется в познании как процесс совместного поиска истины, основанной на приемлемых, получивших коллективное одобрение, объяснениях действительности. Таким образом, практический, адаптационный характер деятельности сознания проявляется и в теоретическом знании, хотя оно может быть весьма далеко от непосредственной практики, может развиваться на основе собственной логики понятий, связанных с поиском истины, отвлеченным от непосредственного практического интереса исследователя.

Деятельность сознания, присущего каждому отдельному индивиду, оказывается включенной в постепенно развивающиеся в общественной жизни процессы духовно-практического освоения действительности, в результате которых вырабатываются нормы поведения, создаются устойчивые общественные связи. **В нормах** *заключены не только требования общества к поведению личности, но и определенные, устойчивые ожидания того, как один человек может и должен поступить в отношении другого.* Нормы поддерживаются специальными институтами и культурными символами. Будучи восприняты сознанием отдельного индивида, культурные символы формируют новый (по сравнению с идеальными образами, используемыми в пространственной ориентации) уровень идеального. Теперь идеальное выступает как алгоритм, как некоторый канон, определяющий путь познания и дающий уверенность в социальных ожиданиях. Например, — уверенность в том, что за выполненную работу будет выплачена заработная плата, что на деньги можно будет купить необходимые для потребления товары. Таким образом, создается искусственная среда, свойства которой оказываются наиболее точно прогнозируемыми, ведь сама эта среда возникает за счет активности сознания, правда, уже не только индивидуального, а такого сознания, в котором фиксируется коллективный опыт обществен-

38

ной жизни, в частности, опыт выживания определенных социальных групп, создающих нормы поведения, определяющие стиль жизни своих членов.

Самосознание

Самосознание как способность отношения человека к самому себе, способность к самооценке своих поступков, создания жизненных планов также оказывается связанной с таким уровнем идеального, который задается со стороны всей культурной жизни. Как говорит американский философ Макинтаир, размышляя о своей жизни, строя планы на будущее, каждый человек сравнивает свои жизненные сценарии со сценариями других. Он пытается построить свою жизнь так, чтобы его собственные сценарии были понятны другим.

Тот факт, что связанная с самосознанием способность формируется только под воздействием общества, в результате восприятия человеком всей совокупности культурных символов и определяет то, что сознание, будучи феноменом личного бытия, тем не менее не умещается в границы самого этого бытия, не умещается в пределы индивида и индивидуальной жизни.

С пониманием общественной природы сознания связана часто возникаемая в разговорах со

студентами тема искусственного интеллекта. Часто ученые, обсуждающие данную проблему, видят здесь лишь технические сложности, сложности создания совершенной микросхемы, введения программ, способных создать эмоциональную жизнь, индивидуальные предпочтения и т. д. Но вопрос, в действительности, заключается не в этом. Для того, чтобы мыслить в понятиях надо иметь культуру, надо смоделировать процесс индивидуального восприятия культурных символов, который каждый человеческий индивид, каждый ребенок реально осуществляет в процессе развития своего самосознания. Этот процесс имеет ряд общественных и биологических предпосылок. Общественными предпосылками является культура, прежде всего язык, а затем и другие символы, выражающие нормы, научные понятия, мировоззренческие ориентиры. Природной, биологической предпосылкой является человеческое тело, которое принципиально одинаково у всех людей. Только в силу того, что ребенок обладает таким

39

же телом, как и его родители, он начинает подражать им, учится манипулировать с предметами. Отсюда ясно, что для того чтобы создать искусственный интеллект, надо не просто создать совершенный компьютер. Надо создать самовоспроизводящееся сообщество машин, каждая из которых будет иметь собственную субъективную жизнь, будет обладать принципиально одинаковым с другими машинами телом и будет способна к принятию самостоятельных решений, направленных на обустройство собственной жизни. Таким образом, для того чтобы сформировать искусственный интеллект, надо создать искусственное общество, способное к самостоятельной культурной жизни, что, несомненно, гораздо сложнее, чем создать одну совершенную машину, способную к выполнению отдельных мыслительных функций.

2. Сознание в антропосоциогенезе

Способность к самосознанию развивается у человека вместе с развитием способностей к абстрактному мышлению. Последнее обусловлено характером тех социальных отношений, которые возникают в связи с осуществлением совместной деятельности и характером изготавливаемых орудий труда.

Археологическими находками подтверждается соответствие между изменением объема мозга, развитием лобных долей предка человека и сложностью изготовляемых им орудий труда. Об этом, в частности, свидетельствует различие черепов предков человека до и после введения так называемой техники леваллуа. Последняя предполагает принципиальное изменение способа изготовления орудия труда. Если раньше новая форма придавалась предмету за счет удаления (обтесывания) некоторых выступающих граней поверхности, теперь, в технике леваллуа обрабатывается ядро, а в виде орудия сохраняется имеющий сложную форму отщеп[5].

[5] См.: *Семенов Ю.И.* На заре человеческой истории.— М., 1988.— С. 172.

40

Совершенствование орудий труда, происходившее под влиянием усложняющейся трудовой деятельности и в целом, не могло бы произойти без установления определенных отношений внутри группы архантропов. Еще до возникновения усложненной техники изготовления орудий труда внутри групп пралюдей можно наблюдать развивающиеся противоречия, средством разрешения которых является введение некоторых общественных норм. Прежде всего это нормы, устанавливающие равенство в распределении продуктов производства, полученных в результате разных типов производственной деятельности. Их первоначально было только два: охота и собирательство. *Норма, вводившая равное распределение, по существу и превращала собирательство и охоту в типы производственной деятельности.* Она отделяла потребление от момента непосредственного завершения охоты или собирательства и придавала им характер расширенного воспроизводства, ориентированного не только на свои нужды, но и на нужды всех членов общины. Это означает, что именно в результате первых элементов постоянного разделения труда возникал реальный стимул к совершенствованию орудий производства. Постепенно охота как более продуктивный вид производственной деятельности начала вытеснять собирательство. Ранний олдувайский человек (homo habilis) уже охотился на крупных животных. У архантропов охота становится более эффективной. «Остатки крупных млекопитающих (гиппопотама, носорога, жирафа) более обычны в стоянках средней и верхней частей Олдовая II, чем в нижней части Олдовая II и в Олдовае I»[6]. Достаточно развитая трудовая деятельность, взаимная кооперация, которую осуществлял homo habilis свидетельствует о том, что у него было мышление и какие-то аналоги речи. Специальные исследования черепов питекантропа и синантропа (выступы нижней темной и задней части височных долей)[7] дают уже неоспоримые свидетельства наличия у них высокоразвитой речи.

[6] См.: там же.— С. 179.

[7] См.: *Кочеткова В.И.* Эволюция мозга в связи с прогрессом материальной культуры // У истоков человечества (основные проблемы антропогенеза).— М., 1964.— С. 202.

41

Возникновение речи представляет специальный вопрос теории антропосоциогенеза и языкознания. Мы хотим обратить внимание на эту проблему в связи с вопросом о качественном скачке в развитии мозга и мышления, произошедшими при сломе инстинктивной связи предка человека со средой обитания.

Определенную проблему антропосоциогенеза, рассматривающего происхождение человека из обезьяны, составляет также то, что обезьяна сама по себе не является животным, осуществляющим развитую кооперацию, например, такую, какую осуществляют волки или енотовидные собаки в процессе охоты. Охота последних примечательна тем, что одни животные загоняют жертву, повторяя ее движения, другие же бегут параллельно по прямой, сохраняя силы, и в конце концов настигают жертву. У обезьян ничего подобного неизвестно. Тем не менее по своим физиологическим характеристикам обезьяна, конечно, является животным, наиболее близко стоящим к человеку.

Мы полагаем, что для объяснения качественного скачка, отделяющего человеческое сознание от сознания высших приматов, необходимо показать как перестраивались в принципе уже имеющиеся у обезьян мозговые функции. Думается, что предположение о том, что группа обезьян по каким-то причинам вынуждена была спуститься с деревьев и добывать пищу на поверхности земли, соответствует действительности. Орудием добычи по логике вещей должен был стать наиболее приспособленный к этому орган обезьяны, т. е. ее верхние конечности. Занятость верхних конечностей предметами, которые употреблялись в пищу в процессе собирательства, а также орудиями охоты (первоначально хотя бы простыми палками) обусловили переход к прямохождению. Это хорошо известная теория. Но в ней остаются белые пятна, связанные с вопросом о том, на основе чего обезьяна, в общем-то не имеющая практики коллективной охоты, перешла к трудовой кооперации.

Думается, что попав в изменившиеся условия бытия, поставившие некоторую группу обезьян на грань выживания, эти животные просто позаимствовали опыт других стадных животных. Примеры заимствования чужого опыта в общем-то встречаются в животном мире. Например, вороны пытаются заимствовать опыт

42

орлов, бросая черепах с высоты для того, чтобы разбить их панцирь. Их ошибка заключается только в том, что они не бросают последних на камни. Но обезьяны, надо полагать, успешно осуществили заимствование опыта групповой охоты, использовав для этого доступные им орудия, т. е. палки и камни.

Такое детальное, операциональное восприятие чужого опыта было в данном случае не просто имитацией, оно явилось заимствованием такого вида деятельности, в котором имеет место кооперация, в котором достижение результата невозможно при эгоистически направленных действиях и взаимная зависимость является наглядно наблюдаемым фактом. При этом наблюдение осуществляется уже на некоторой понятийной основе. Это предполагает интерпретацию явлений действительности, которая рождает определенный спектр метафизических идей, не имеющих прямого отношения к технологии самого производства, в данном случае — не имеющих прямого отношения к тому, как именно, допустим, нужно помогать друг другу для того, чтобы успешно охотиться. *Факт кооперации, по-видимому, осмысливается в связи с утверждением приоритета целого по отношению к индивидуальному бытию, в связи с созданием представления о том, что группа представляет единый, хотя и разделенный на индивидуальные составляющие организм.* И совсем не случайно идеи приоритета рода, могущества рода как силы всех принадлежащих к нему людей (в том числе — умерших), представление о божестве как производящем начале, в то же время проявляющем себя во всем многообразии мира, находит выражение практически во всех ранних мифологиях.

Однако мы рассуждаем здесь, уже предполагая наличие понятийного мышления. Но развитие этой способности, наличие необходимых для этого условий, в частности — развитие необходимой для образования понятий речи, представляют очень трудный вопрос антропосоциогенеза. Проблему составляет разъяснение того, как произошло освобождение от инстинктивной связи со средой обитания, чем может быть объяснено развитие второй сигнальной системы, по существу представляющей механизм, дублирующий роль инстинкта в природе, как слова языка стали понятия-

43

ми, т. е. как и почему вещи стали называться произвольными именами вне связи с жестами, звуковыми ассоциациями, междометиями или ритмическими трудовыми выкриками.

Думается, что на все перечисленные вопросы можно предложить определенные ответы. Переход к прямохождению, связанный с перемещением по плоскости, упростил пространственную ориентацию. Можно предположить, что это высвободило некоторые отделы мозга, которые были далее использованы для расширения знаковой и звуковой коммуникации, необходимой в процессе кооперирования действий. Это и объясняет скачкообразное изменение в развитии сознания, создает физиологические предпосылки для возникновения второй сигнальной системы, с помощью которой начинают осуществляться коммуникация в процессе совместных действий и передача развивающегося трудового опыта.

Инстинктивные связи, как нам кажется, были сломлены в пратолпе, явившейся закономерным состоянием защиты и охоты пралюдей. **Пратолпа**, т. е. сплоченные в тесную группу, вооруженные каменными орудиями ближнего боя люди, представляла эффективное средство защиты от врагов и давала возможность вести охоту на крупных хищников без специальных приспособлений, которые еще не были изобретены. *В пратолпе были сломлены основанные на инстинктах механизмы индивидуального поведения. Возник новый социальный по своей природе механизм регуляции, основанный на подражании* (*делай так, как все*). Кроме того, при боевых действиях в состоянии толповой охоты человек испытывал возбуждение, которое давало чувство слитности в единый организм. Пратолпа поэтому явилась также сохранившимся в исторической памяти и в структурах психики образом единения со всеобщим.

Строй толпы используют для защиты павианы, и весьма логично предположить, что какая-то группа

обезьян сделала данный строй постоянным боевым порядком, превращенным также в регулярный способ добычи пищи. В пользу существования в истории общества пратолпы свидетельствуют нераскрытые резервные возможности психики[8]. Весьма логично предположить,

44

что эти возможности реализовались именно тогда, когда человек находился в возбужденном состоянии охоты, при котором он терял ощущение собственной индивидуальности, забывал о страхе смерти, инстинкте самосохранения и т. д. Пратолпа также хорошо объясняет длительный процесс эволюционного выпрямления походки, завершающий переход к прямохождению. Но наш далекий предок, разумеется, не всегда находился в таком состоянии. По окончании охоты возбуждение проходило и возникало некоторое необычное состояние психики, сходное, может быть, с состоянием похмелья, когда недавнее прошлое воспринимается как желательное, но прошедшее состояние, и возникает вопрос, а что же собственно со мной было, почему это не может продолжаться постоянно?

Можно сказать, что в этот период мы в какой-то степени сталкиваемся с феноменом «пустого сознания», имеющего некоторую интенциональную направленность и ищущего объект для своего приложения. Такая особенность сознания отмечена в экзистенциализме, но это не проанализировано там с точки зрения закономерного этапа формирования способности самосознания, а с нашей точки зрения ошибочно отнесено к качественной характеристике любого, в том числе развитого современного сознания человека.

На наш взгляд, *ситуация некоторой растерянности в момент перехода от возбужденного состояния охоты в толповом строе к спокойному состоянию сознания как раз и явилась первым запуском саморефлексии человеком собственного бытия.* Первым результатом этой рефлексии было неожиданное осознание факта своей индивидуальности. Но индивидуальности, воспринятой далеко не в нашем современном ее понимании. Скорее это было смешанное амбивалентное чувство восприятия индивидуальности как чего-то желательного и одновременно страшащего, пугающего, как того, что противостояло всему строю коллективной жизни. Прежде всего — коллективной охоте и коллективному потреблению пищи. Отсюда и возникает представление о том, что такое двойное состояние

[8] См. *Райков В.Л.* Неосознанные проявления психики в глубоком гипнозе // Вопросы философии.— 1978.— №4.— С. 114.

45

жизни, т. е. состояние слитного единства в состоянии охоты, наполненном высшим эмоциональным накалом, и спокойного состояния, в котором не чувствуется такого напряжения эмоций, но зато есть иное восприятие мира, преломление его через индивидуальное бытие — не является подлинным состоянием. Возникает тяга к достижению иного качества бытия, в котором эмоционально наполненное единство с целым одновременно сочетается с фактом осознанного индивидуального бытия. Мифологическое сознание, как известно, обращенное в прошлое (современное состояние рассматривается как искажение прошлого, как движение от золотого века к серебряному и медному), истолковывает подобное восприятие мира как нарушение подлинности бытия, как иллюзию, которая должна быть в конце концов преодолена. Соответственно, практически во всех ранних мифологиях, например, в буддистской, представлена задача направления жизненного пути на соединение со всеобщим, обретение состояния нирваны, в которой единение с целым ощущается как постоянное состояние.

Здесь надо отметить, что идея какой-то ущербности (греховности) человека и неподлинности мира, в котором он живет, отвечает практически всему наследию духовной культуры человечества. Мы полагаем, что корни этой идеи заложены в нравственном мышлении. Для того, чтобы объяснить это, необходимо посмотреть, как человек начинает воспринимать мир с самых первых этапов его собственно-человеческой коллективной производственной деятельности и его понятийного мышления.

Обычно мышление первобытного человека характеризуется как синкретическое, не выделяющее различные типы отношения к действительности, не различающее одушевленный и неодушевленный мир, общество и природу, как конкретное, фиксирующее в понятиях прежде всего значимые для производства факторы, ориентированные на деятельное отношение к миру. Такая модель отвечает интерпретации возникновения сознания через примат трудовой деятельности. Этот подход является важным, но недостаточным, так общие условия производящей деятельности обеспечиваются целым спектром метафизических идей,

46

которые сами по себе возникают не только на основе производства, но и на основе незаинтересованного созерцания мира, часто изучаемого с точки зрения таких характеристик, которые не находят непосредственного применения в производстве.

Созерцание

Созерцание в принципе является условием образования понятий, выводящих человека за рамки эмоциональной вовлеченности в ситуацию, и совсем не случайно первые философские системы имеют созерцательный вид. *Слова человеческого языка потому и не имеют происхождения в жестикуляции, трудовых выкриках или междометиях, выражающих эмоциональное состояние, что они преследуют другую* цель: о *именно — вывести человека за рамки непосредственного эмоционального отношения к действительности, интерпретировать мир отвлеченно от конкретной ситуации действия.* Именно эта особенность человеческого языка позволяет человеку мыслить понятийно, в конечном счете — получать

знание об объективных свойствах вещей независимо от того, используются они в данный момент в производстве или нет.

Называя вещи произвольными именами, человек преодолевает собственное эмоциональное отношение к миру и в то же время приобретает своеобразную власть над ним за счет того, что он классифицирует явления и формирует у себя систему ожиданий, сначала, конечно, очень простых типа: после ночи наступит день, после теплого лета подуют холодные ветры и т. д. Сказанное, конечно, не означает отказ от представления об определяющей роли производственного фактора в развитии сознания и речи. Просто общественное производство это не только труд. Это еще и развитие социальных отношений, задача воспроизводства которых и запускает механизм саморефлексии группового и индивидуального бытия.

Важнейшей особенностью интерпретации мира, осуществляемой первобытным человеком, является осмысление природных циклов. Как отмечает О.М. Фрейденберг в работе «Поэтика сюжета и жанра»: «Тождество субъекта и объекта, мира одушевленного и неодушевленного, слова и действия приводит к тому, что сознание первобытного общества орудует одними повторениями. Тождество и повторения ставят знак ра-

47

венства между тем, что происходит во внешнем мире и жизни самого общества; переосмысляя реальность, это общество начинает компоновать новую реальность, иллюзорную, в виде репродукции того же самого, что оно интерпретирует: это и есть то, что мы называем обрядом и что в мертвом виде становится обычаем, праздником, игрой и т. п. Мышление, орудующее повторениями, является предпосылкой к тотемическому миросозерцанию, в котором человек и окружающая действительность, коллектив и индивидуальность слиты; а в силу этой слитности общество, считающее себя природой, повторяет в своей повседневности жизнь этой самой природы, т. е. говоря на нашем языке, разыгрывает свечение солнца, рождение растительности, наступление темноты и т. д.»[9]. Но зачем производится данная игра? Ответ, на первый взгляд, кажется очевидным — для того, чтобы поддерживать неизменный порядок бытия, для того, чтобы природный цикл и подстроенный под него цикл жизни общества воспроизводились снова и снова. Однако откуда возникает представление о том, что без участия человека, без совершения им магических действий нормальный ход жизни, в том числе — и фундаментальный природный ритм будет нарушен?

Ответ представляется следующим: *воспринимая мир по своему способу самоощущения и действия, человек интерпретирует порядок бытия постоянно разрушаемым, атакуемым со стороны каких-то злых сил в силу того, что и в своей жизни он точно также что-то постоянно разрушает, съедает, убивает для добычи пищи. Но данное разрушение воспринимается негативно, т. к. оно содержит опасность изменения постоянных условий бытия.* Жизнь же еще настолько элементарна, производство столь традиционно, что всякое изменение воспринимается как нежелательное. Отсюда и возникает явно выраженное стремление к восстановлению нарушенного равновесия. Например, шкура убитого медведя набивается соломой и закапывается в лесу, т. к. полагается, что это возрождает его к жизни. Нанесение вреда другому воспринимается как несправедливое прежде всего именно потому, что это нарушает равновесие.

[9] *Фрейденберг ОМ.* Поэтика сюжета и жанра.— М., 1997.— С. 52.

48

Итак, нравственное сознание возражает против убийства себе подобных, против нанесения ущерба другим людям, животным и природе в целом. Смена дня и ночи, нарастание и убывание луны, смена времен года, все это тоже, несмотря на устойчивое повторение, воспринимается и объясняется как постоянная борьба между позитивными силами жизни, созидания и негативными силами смерти и разрушения. Общий вывод, который в конце концов может быть сделан на основе такой интерпретации, заключается в постепенном утверждении **неподлинности мира.** Это, в свою очередь, рождает двуединое представление о развитии мира как процессе его ухудшения (особенность мифологического, обращенного вспять восприятия исторического времени), с другой стороны — о развитии мира как заключающем в себе возможность его улучшения за счет духовного, прежде всего нравственного противостояния силам зла. В первобытном обществе еще только совершаются магические действия, способные привести к восстановлению нарушаемого и разрушаемого. Но на более поздних этапах истории человечества уже совершенно очевидно формулируются нравственные императивы, направленные на локализацию зла, по существу— на субъективно волевое улучшение объективного исторического (хотя и вызванного ошибочными действиями людей) процесса ухудшения мира. Такова, например, логика мысли, представленная в поэме Гесиода «Труды и дни», в которой мир полагается испорченным в результате недостойного поступка Прометея, а средством его совершенствования оказывается нравственная проповедь. Такова логика мышления, развивающаяся в буддистской философии, где сама жизнь рассматривается как нежелательное колебание абсолюта, а ее преодоление как обретение нирваны в мире совершенного бытия. Такова же по существу и логика христианства, вводящего лишь новый элемент, заключающейся в утверждении жертвы Христа, изменившей направленность развития мира в сторону его ухудшения.

Нравственное возмущение

Нравственное возмущение *против несовершенного мира рождает идею греховности и связанную с этим задачу нравственного совершенствования, что во многом определяет постоянное недовольство*

человека са-
49
мим собой, направляет его сознание на постоянный поиск нового, на принципиальное совершенствование мира, который становится не просто средой обитания, а именно полем творческой деятельности наделенного сознанием субъекта. Последнее в разных культурах, конечно, может пониматься очень по-разному: например, как чисто духовное совершенствование, стремление к успокоению, что в большей степени характерно для восточных культур, или же как стремление к реорганизации материальных структур, что в большей степени характерно для западной культуры, но в любом случае сознание человека оказывается направленным на постоянный поиск. Оно всегда оказывается неудовлетворено.

3. Уровни сознательной организации, сознание и подсознание

Философия XX в. уделила большое внимание исследованию таких проблем сознания, которые возникают в связи с **бессознательными** уровнями организации психики. Значительное влияние на развитие представлений о наличии у человека глубинных, неосознанных слоев психики оказали работы Ф. Ницше, Э. Гуссерля, 3. Фрейда, К. Юнга. Названные философы обратили внимание на роль бессознательного и предложили определенные методы его изучения. В частности, Гуссерль предложил метод феноменологической редукции, заключающийся в последовательном освобождении от образов сознания, Фрейд не только подчеркнул роль бессознательных влечений, но и развил теорию невроза, причина которого усматривалась им в подавлении бессознательных влечений, влиянии вытесненных в сферу подсознания пугающих образов на последующее поведение человека. Юнг исследовал коллективное бессознательное. Он полагал, что у человека наряду с личностным бессознательным существуют более глубокие слои психики, в которых фиксируется коллективный опыт общественной жизни, в частности, представлены общие образы упорядочивания пространства, временных циклов, получающие выражение в мифологиях.
50
Работы этих философов и психологов, несомненно внесли новую струю в исследование проблем сознания и человеческой психической организации. Но между философией, психологией, физиологией высшей нервной деятельности в силу специализации каждой из дисциплин образовался некоторый разрыв. Это создает трудности на пути дальнейшего изучения человеческой психики, разработки научной концепции взаимодействия сознания и неосознанных механизмов психической регуляции.

В **сфере подсознания,** несомненно, находятся определенные базовые эмоции. Они регулируют активность человека, развивающуюся в связи с потребностями (исходными — витальными и приобретенными — культурно обусловленными). Это так называемые эмоции-стимулы, направляющие активность личности. Кроме них, действуют еще эмоции-контролеры. Они отражают состояние организма в связи с достижением промежуточных результатов, фиксируют в виде некоторого возбуждения сам факт достижения цели, сознательно сформулированной у человека, или цели, фиксированной в безусловных рефлексах животных.

Эмоции

Эмоции и у животных, и у человека являются эволюционно выработанным адаптационным механизмом, позволяющим субъекту приспосабливаться к меняющейся среде обитания, к такой среде, которая является непредсказуемой в своих конкретных проявлениях, но, в то же время, поддается определенной типизации. Благодаря эмоциональному отношению к действительности проводятся первые классификации явлений на позитивные, отвечающие благоприятным условиям существования, и негативные, представляющие опасность для жизни субъекта и тех целей, которые он преследует в процессе своего субъективного существования, например, — мешающие воспроизведению потомства, представляющие опасность для группы и т. д.

Хотя человек за счет познания и в большей степени способен предсказывать будущее состояние среды, по сравнению с животными, эмоции все равно готовят его к возможному действию именно в такой ситуации, о которой нет полного знания. Поэтому, например, страх сопровождается возрастанием уровня адреналина и холестерина в крови. Адреналин дает дополнитель-
51
ную энергию, которая может потребоваться для того, чтобы убегать от нападающего или атаковать его, холестерин готовит материал для блокировки кровотечения на случай возможного ранения и т. д. Все это может и не пригодиться, но может оказаться и необходимым именно потому, что неизвестно, каким образом будет разворачиваться ситуация действия. Если бы о ситуации была точная информация, если бы было абсолютное знание, неопределенная, построенная на эмоциях реакция организма была бы просто не нужна. Необходимое количество адреналина и других гормонов можно было бы точно рассчитать. Но все дело в том, что особенностью человеческого бытия в мире является как раз отсутствие такого знания.

Тот факт, что человеческие эмоции возникают в связи с достижением сознательно поставленной цели, а не только запускают механизм реализации некоторой потребности, например, стимулируют начало поиска пищи в случае актуализации потребности в питательных веществах, поддерживающих жизненные процессы, свидетельствует о том, что сознание человека находится в тесном взаимодействии

с бессознательными уровнями психической организации. Чем более развитым оказывается субъект, чем больше целей он способен поставить перед собой, чем больше средств их реализации он способен найти и зафиксировать их как промежуточные этапы достижения главной цели, тем богаче оказывается его эмоциональная жизнь. Обычное для обыденного сознания деление субъективных способностей людей на рациональные и эмоциональные является большим заблуждением. Такое мнение возникает лишь в связи с тем, что эмоции способны выходить из-под контроля разума и проявляться бурей гнева, радости, любви. Однако сами эти состояния не возникают без предварительно сформулированных представлений о правильном и неправильном, зафиксированных сознанием желаниях, также связанных с образами приятного и неприятного, любимого и ненавистного. Так что противопоставление эмоционального и рационального как абсолютно противоположного неверно. Оно имеет лишь относительный характер. По большому счету у эмоционального и рационального имеется одна и та же основа субъективного отно-

52

шения к действительности: классификация явлений на желательные и нежелательные, полезные и вредные. В понятийном мышлении человек, конечно, выходит за пределы непосредственной эмоциональной реакции, но последняя возникает на новом уровне субъективной организации, уже в связи с сознательно поставленными целями, в том числе, — и целями чисто рациональной деятельности.

Взаимодействие между сознанием и бессознательным

Взаимодействие между сознанием и бессознательным, рациональным и эмоциональным (сопровождающим все процессы, разворачивающиеся на уровне бессознательной психической организации) важно подчеркнуть также и потому, что многие идеи, сформулированные сознанием, могут быть затем вытеснены в сферу подсознания, где они получают сильную эмоциональную окраску и активно влияют на поведение индивида.

Средневековый философ Плотин впервые обратил внимание на тот интересный факт, что человек действует бессознательно более нравственно, чем руководствуясь сознанием. Это объясняется тем, что сознание связывает человека с множественным миром, в котором каждый пытается реализовать свой эгоистический интерес.

Вообще, если сравнить те уровни бытия, которые выделяет Плотин, а они, согласно его учению, в определенной мере представлены и в душе каждого отдельного человека, и уровнями психической организации, признаваемыми современной психологией, можно обнаружить удивительные параллели. У Плотина душа человека включает: сознание (связь индивидуальной души с мировой душой и множественным миром), сверхсознание (связь индивидуальной души с единым), бессознательное (автоматизмы поведения). Сознание и наше «я» в понимании Плотина «находится, подобно средоточию или промежуточному центру, между двумя теневыми зонами, расположенными выше и ниже: безмолвной, не сознающей себя жизнью нашего «я» в Боге, и молчаливой, бессознательной жизнью тела»[10]. Современная психология признает интуицию (или сверхсознание), сознание (ори-

[10] *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда.— М., 1991.— С. 24.

53

ентация в множественном мире), подсознание (психические автоматизмы).

Сверхсознание Плотин не понимает так, как понимает его современная психология, допускающая осуществление на этом уровне логических операций, с чем, по-видимому, связано явление интеллектуальной интуиции. Плотиновский абсолют есть нечто единое. Выход на общение с ним не дает какого-то нового знания о множественном мире, но передает личности опыт (след) божественной любви. Следовательно, в этой концепции, несмотря на нерасчлененность абсолюта, бесполезность его логического анализа все же допускается его влияние на мотивы поведения, представленные на бессознательном уровне.

Сознательно сформулированные положения, нормы поведения, как известно, могут затем быть вытеснены в сферу подсознания, где они приобретают сильную эмоциональную окраску и становятся действенными регуляторами поведения. Механизм превращения сознательно сформулированных заповедей в автоматизмы поведения показывает значение рациональной аргументации морального действия. Но мы полагаем, что здесь нужно отметить еще одно важное обстоятельство, которое делает абсолюты более действенными именно на подсознательном уровне, одновременно порождая иллюзию об их божественном происхождении или принадлежности к априорным свойствам природы человека.

Гештальтпсихология показала, что психическое восприятие явлений на подсознательном уровне строится в соответствии с законом стремления к предельно ясному выражению любого воспринимаемого образа. Даже сами органы чувств человека обрабатывают поступающую из внешнего мира информацию системно. Всякому воспринимаемому образу придается определенная завершенность, степень которой как бы выше реальной целостности, завершенности самого объекта, представленного в действительности. Учитывая названный закон, можно предположить, что сфера подсознания стремится довести до предельно ясного, эмоционально обобщенного и рационально обработанного выражения даже те идеи, которые сознание, в силу ограничений, идущих со стороны несовпадения идеа-

54

ла с действительностью, отражения противоречивых характеристик бытия, никогда бы не довело до такой предельной степени обобщения.

Живучесть абсолютных моральных норм в человеческой культуре и их реальная сила воздействия на мотивацию поведения заключается именно в особенностях трехчленной структуры психической

организации. Конструктивная, созидательная природа человека (формирование его мышления в процессе созидательной трудовой деятельности) обязательно приводит к фиксации условий бытия, имеющих негэнтропийную направленность. Подсознание стремится воспринять эти условия в виде законченных, организованных по завершенному системному принципу образов. При этом оно опирается на интуицию, или сверхсознание, которое, используя обычные операции научной абстракции, доводит выделенные сознанием фундаментальные условия бытия до завершенного, логически непротиворечивого вида. Отсюда возникают идеи о существовании незримой, но объективно присутствующей в жизни людей связи, такой связи, в которой люди объединены в одно целое независимо от их противоречивых интересов и пространственной изоляции. Далее возникают идеи, согласно которым нарушение принципов, по которым организована такая связь, неизбежно оборачивается против того, кто их нарушает. Так возникает то, что обычно называют моральным абсолютом. Часто абсолюту придается вид чего-то сакрального, стоящего над людьми. В таком случае абсолют рассматривается как родственное божеству, как то, что заложено в принципы организации мироздания. Отклонения от абсолютных требований рассматриваются в религиозных концепциях либо в качестве тяжелейшего греха, либо в качестве того, что неизбежно усложняет путь освобождения души человека в ее движении к абсолюту. Это закономерно производит сознательное самоограничение. Может показаться, что такое самоограничение невозможно в том случае, если отказаться от религиозной мысли, например, встать на позиции светского гуманизма. Но это в действительности далеко не так. Понимание того факта, что между сознанием, подсознанием и сверхсознанием (интуицией) имеет место сложная связь, допускающая переходы, трансляцию регуля-

55

тивных принципов из сознания в подсознание, да еще и усиление их с помощью интуиции, — показывает, что индивидуальное подсознание может быть самонаказующим звеном, которое по силе своего воздействия на психику не уступает представлению, формируемому на базе идеи божественного наказания. *Человек, нарушающий фундаментальные нравственные принципы, несомненно, действует против самого себя, т. к. он разрушает собственную психику в результате постоянного конфликта сознания и подсознания.* Этого конфликта он не может избежать, даже если убеждает себя в том, что ему нет дела до высокой морали.

Трехчленную организацию психики человека и даже трехчленную организацию реальности в целом так или иначе признают очень многие философы. К такому разделению восходят даже самые древние образы упорядочивания пространства, связанные с мировым деревом: крона — божественный мир, ствол — земной мир, место обитания человека, корни — подземный мир. Предложенное выше решение объяснения тяги человека к абсолютному, к неизменному миру вечных ценностей, разумеется, не является единственным. Проблема сознания и идеального слишком сложна для того, чтобы она могла быть однозначно решена. Многие философы видят в явлениях интуиции подтверждение укорененности каких-то форм идеального в самих структурах бытия, допускают его существование независимо от такой формы субъективного, какой является человек и общество.

4. Общественное сознание

Сознание общества представляет многообразный динамический процесс, поддерживаемый активностью индивидуальных сознаний отдельных людей. В нем содержатся идеи, высказанные теми или иными людьми (в ограниченное историческое время), устойчивые представления, связанные с некоторой системой норм и принципов (существующие в течение длительного исторического времени), общие теории, пытающиеся обобщить особенности различных сторон общественной жизни, а также упорядочить всю систему знаний о природе.

56

По своей сути всякое сознание людей является общественным. Идеальное как основа сознания, как мыслительный процесс может иметь место только в голове отдельного человека. Однако в силу того, что сознание общества содержит некоторые устойчивые образования (культурные символы), благодаря тому, что общество производит распространение этих символов, определенные стороны индивидуальной мыслительной деятельности упорядочиваются. В некоторых направлениях люди начинают мыслить принципиально одинаково, у них формируется принципиально одинаковое отношение к необходимости воспроизводства определенных представлений. Так складывается, например, общее представление о взаимосвязанной системе прав и обязанностей. Возникает понимание того, что гарантии определенных прав предполагают, что кто-то имеет обязанности обеспечивать их исполнение, что исполнение определенных индивидуальных обязанностей дает возможность пользоваться теми правами, которые гарантируются благодаря труду других людей и т. д.

Когда говорят об общественном сознании в собственном смысле слова, имеют в виду, прежде всего то, чем сознание людей, объединенных в некоторые группы, отличается от сугубо индивидуального сознания человека, направленного, скажем, на решение его личных проблем, на организацию индивидуальной жизни. В этом смысле общественное сознание — это сознание, всегда направленное на решение общих проблем устройства общественной жизни в целом и на изучение таких свойств окружающего мира, которые также имеют общее значение.

Общественное сознание представлено в различных формах, в которых выражена специфическая направленность отражения действительности, зависимая от объекта отражения и его целей. Среди форм

общественного сознания можно выделить экономическое, политическое, правовое, моральное, эстетическое, религиозное, научное. Во всех формах общественного сознания происходит объединение каждого отдельного человека с некоторой общностью людей или со всем обществом в целом, причем строится такое объедине-

57

ние на базе общего решения специфических вопросов организации жизни, устройства социальных институтов, организации процесса познания и т. д. Формы общественного сознания, поэтому, всегда тесно связаны с определенного типа общественными отношениями: экономическими, политическими, нравственными эстетическими, отношениями между членами научного сообщества и др. Отдельные формы общественного сознания, особенно на ранних этапах развития общества, могут быть тесно связаны с групповыми интересами. В зависимости от характера этих интересов осуществляется специфический поиск способа организации социальной связи, а в связи с этим строится и вся логика отношения человека к миру. Однако в тенденции развития многих форм общественного сознания выявляется и стремление преодолеть ограниченность локального, обусловленного групповым интересом видения мира, например, сформулировать приемлемые для всех нормы поведения.

Стремление к универсальности особенно проявляется в научном сознании, направленном на изучение объективных свойств окружающего человека мира, на независимое непосредственно от вопроса групповых интересов исследование природы и общества. Научное сознание может интегрироваться со всеми другими формами общественного сознания, влиять на массовые представления людей, но, по логике своего функционирования, оно всегда отличается от того сознания, которое связывается с определенными, исторически конкретными типами социальной связи.

Дело в том, что научное сознание всегда исходит из факта относительности наших знаний о мире, в то же время для воспроизводства системы общественных отношений требуются устойчивые идеи, получившие законченный вид. Эти идеи не могут непосредственно совпадать с научным знанием о мире, они формируются не только на базе научного постижения мира, но, прежде всего практически, в результате таких допущений, которые, в некотором смысле, смелее научного знания, т. к. они не опираются на критерии достоверности, а исходят из метафизических предположений человека о мире в целом. Эти идеи проверяются не формальными критериями, эксперимента и логической

58

непротиворечивости, а подтверждаются опытом успешного совместного выживания людей.

Благодаря наличию у людей общего сознания и закреплению в сознании в качестве устойчивых образований лишь таких идей, которые оказываются перспективными в практическом смысле, общество функционирует как целостный организм, т. е. оно представляет не просто стихийно сложившиеся в результате производства отношения, но содержит и сознательно упорядочиваемые людьми связи.

Идеи, получающие закрепление в общественном сознании, представляют собой не просто отражение действительности, т. е. не просто ее специфическое удвоение, и даже не только систематизацию свойств действительности (например, на существенные и несущественные, устойчивые и неустойчивые признаки), это — еще и реорганизация действительности, практическое приспособление человека к миру. Такое приспособление осуществляется за счет того, что вырабатываются новые формы социальной связи, утверждаются социальные нормы и те идеи, которые оказываются необходимыми для их воспроизводства.

Идеальное, связанное с действующей нормой представляет уже не просто идею, а выступает как так называемое материализованное идеальное. Оно существует уже не только в головах отдельных людей, но зафиксировано также с помощью тех или иных материальных носителей (обрядов, сказаний, письменности, образов, представленных в фольклоре и художественной литературе). Благодаря транслируемым от поколения к поколению, связанным с определенными образами значениям, идеальное становится формой общественной коммуникации, образцом для подражания, постоянно воспроизводимым во взаимодействиях людей. Практическая целесообразность, жизненность некоторой социальной нормы, что подтверждается, прежде всего, исторической выживаемостью определенных социально-исторических групп людей, косвенно свидетельствует и об истинности тех идей, которые объясняют необходимость исполнения нормы. Это придает данным идеям более высокий бытийственный статус в сравнении с теми идеями, в которых просто выражаются исходные оценки действительности, де-

59

лаются начальные предположения о целесообразных в данных условиях формах взаимоотношения людей. Тем самым создается впечатление о том, что связанные с нормами идеи произведены не сознанием человека, а имеют какую-то укорененность в иных, более фундаментальных пластах бытия, ведущих независимое от воли людей существование, скажем, в особом мире ценностей. В действительности же эти более глубокие пласты бытия являются бытием самих людей. Просто это уже коллективное бытие, качества которого приобретают по сравнению с индивидуальным бытием системный характер и оказываются более устойчивыми.

В самом общем плане идеи, связанные с системой сознательно поддерживаемых людьми социальных связей, представляют идеологию. Термин идеология часто получает в философских дискуссиях негативный смысл, вызванный длительным противостоянием на мировой арене противоположных социальных систем. Долгий спор о приоритетах различных ценностей, взаимные обвинения

действительно придавали идеологии вид того, что обязательно искажает действительность, запутывает мысли человека, заставляя его подчиняться тем целям, которые оказываются выгодными некоторой группе людей, творящих «большую политику». В каждой идеологии, в различной степени и правда, содержится то, что может быть названо «ложным сознанием», что предполагает определенное искажение действительности. Однако следует учитывать и то, что постольку, поскольку общество не может существовать без постоянного воспроизводства устойчивых отношений людей, оно не может обойтись и без идеологии. При этом любая идеология отличается от научного знания тем, что именно она может содержать такие идеи, которые, являясь, ложными или недоказанными в научном смысле, тем не менее, оказываются работающими, эффективными для выполнения задачи воспроизводства общественных отношений. Например, одно из древних представлений о том, что из-за нарушения экзогамного запрета рождаются люди со свиными головами, в научном смысле — несомненная ложь. Тем не менее, это ложь весьма эффективная для того, чтобы обеспечить воспроизводство одной из важ-

60

нейших норм, с которой, собственно, и начинается культурное развитие общества.

Идеология современного общества в основном плюралистична. Демократические общества предполагают свободу совести, свободу дискуссий. Этим они отличаются от тоталитарных обществ, всегда основанных на единой, не допускающей возражений идеологии. Но плюрализм в идеологии не означает того, что она не выполняет функции стабилизации общества. Несмотря на многообразие идей, которые представлены в сознании современного демократического общества, в идеологическом смысле они все направлены на защиту прав человека, на поддержку фундаментальных моральных норм. Необходимость таких норм признается, например, как религиозными мыслителями, так и теми людьми, которые называют себя светскими гуманистами.

Большую теоретическую проблему представляет вопрос о том, кто же является носителем общественного сознания. Как уже говорилось, для того, чтобы обладать сознанием, нужно быть субъектом. Но является ли, например, общество таким субъектом, который способен принимать решения, иметь определенную эмоциональную жизнь, воспроизводить подобных себе носителей сознания? В определенном смысле можно говорить о субъективных свойствах не только каждого отдельного человека, но и более общих групп людей, социально-исторических общностей людей (класс, нация, государство, обобществившееся человечество). Но здесь, конечно, всегда надо помнить, что идеальное, как мыслительный процесс, не может быть присуще ни обществу в целом, ни какой-то отдельной общественной группе. Сознание, как таковое, является исключительным качеством личного бытия. Однако сама личность силой собственного мышления способна объединять свое бытие с бытием некоторой более общей группы. В каждой культуре создается символика, так или иначе заставляющая личность жить интересами общности, испытывать радости и переживания по поводу ее успехов и неудач. Вне такого объединения сознательная жизнь человека не только теряет высший смысл, но, по существу, и вообще становится невозможной. Попытки построить свое бытие как совершен-

61

но независимое от общества, как показывает история философских идей, всегда демонстрировали свою несостоятельность.

Социально-исторические общности людей выглядят как такие субъекты, которые способны принимать решения, как например, государства принимают решения о начале или окончании войны, подписывают договоры, классы ведут борьбу, выбирают эффективные формы ее осуществления. Это, конечно, является проявлением качества субъективности. Однако, несмотря на все эти субъективные проявления, присущие социально-историческим общностям людей, решения, в конечном счете, принимаются ограниченным кругом лиц или даже отдельными людьми. Большим вопросом, касающимся изучения специфики общественного сознания и специфики общества в целом, является, поэтому, вопрос о том, как соотносятся субъективные свойства личности и субъективные свойства общности, какие из своих субъективных свойств и как (добровольно или вынужденно) личность передает органам, представляющим общность, имеющим право говорить от ее имени.

Раздел II. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Глава 1. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Загадка древнегреческой цивилизации

Историки, философы, культурологи до сих пор спорят о «чуде» Древней Греции, оставившей столь заметный след в истории развития человеческой культуры, давшей человечеству многообразие философских идей, первые примеры демократии и прекрасные произведения искусства.

Анре Боннар при объяснении особенностей древнегреческой культуры делает упор на географический фактор. Он объясняет многие особенности развития греческой цивилизации обилием удобных для мореплавания бухт и небольшими пригодными для земледелия пространствами земли, отгороженной горами от моря. Это, по его мнению, во многом и определило возникновение классических греческих полисов.

Географические условия действительно сыграли важную роль среди причин, определивших развитие Греции по так называемому западному пути. Суть этого пути заключается в быстром развитии денежных отношений, приоритетном значении городов как центров политической жизни и торговли, развитии науки как доказательного знания, противопоставляемого простому здравому смыслу и религиозному видению мира.

Но географические условия, конечно, не единственный фактор. Важное значение имеет технологическое развитие, подготовленное предшествующими

65

этапами жизни эллинских племен еще до освоения территории Балканского полуострова. Среди развитых технологий стоит прежде всего упомянуть металлические орудия труда и оружие, которыми пользовались дорийцы — последние из переселенцев, переместившихся на территорию Греции.

На психологии дорийцев, возможно, также сказался фактор сознания своего величия, связанного с идеей победы над в общем-то очень воинственными племенами ахейцев. Это прибавило им веры в свои силы. Заметим, что железное оружие более эффективно и позволяет создавать надежную оборону при меньшем количестве людей, чем при использовании бронзового оружия. Климатические условия Древней Греции также не требуют каких-либо глобальных преобразований природной среды, что делает образование больших государств технологически ненужным и как раз создает условия для полисной демократии.

После завоевания дорийцами земель, населенных ахейцами (тоже греками второго потока переселенцев), у греков возникает особая психология приоритета упорядоченного пространства. Из этого развивается менталитет преданности своему полису, уважение законов города-государства. В них видится основное условие благополучия человека. Пространство, используемое дорийцами для жизни, во-первых, оказывается завоеванным, во вторых, — упорядоченным за счет деятельности человека. Кроме того, оно обычно не очень большое. В сознании людей не возникает представления о том, что это пространство упорядочено, объединено благодаря божественной силе правителя, как это было в большинстве восточных государств. В результате названных факторов пространство не воспринимается как сакральное в том смысле, в каком, например, «своя земля» воспринималась римлянами или египтянами.

В отличие от восточной традиции, в Греции человек никогда не находился в центре творения, а был скорее на периферии космоса. Такой тип мышления, однако, реально усложнял задачи саморефлексии бытия и в действительности возвеличивал человека, ему самому приходилось решать те задачи приспособления к миру, которые в восточной традиции как бы были

66

решены за него богами. Это в общем-то и определяет многообразие философских и нравственных концепций, с которыми мы сталкиваемся в истории культуры древних греков.

Пространственное противопоставление себя остальному миру, связанное с обработкой локальных участков земли, в то же время не было в Греции такой изоляцией, какая была характерна, например, для Древнего Египта, Китая, Рима. Для народов этих государств чужое традиционно воспринималось либо как объект угрозы со стороны варварских племен, либо как возможность наживы. Греки (а именно дорийцы) с самого начала своего развития воспринимали окружающий мир как реальность, которая вовлечена в сферу их пространственных интересов, как страны, с которыми можно торговать, как земли, которые можно колонизовать. Думается, что на психологию, которую можно назвать психологией освоения пространства, во-первых, оказало влияние собственное переселение дорийцев, во-вторых, — заимствование части ахейской культуры, связанной с мореплаванием.

Ахейцы были очень умелыми мореплавателями, т. к. занимались морским пиратством. Дорийцы постепенно осваивали умение мореплавания, преодолевали страх перед долгими морскими путешествиями. Этот процесс находит художественное отражение в Одиссее. Одиссей совершает множество подвигов и проявляет изобретательность именно в процессе длительного путешествия. Его хитрость направлена на борьбу с морской стихией и коммуникацию с другими народами или

мифическими существами. И хотя при этом нередко используется обман, деяние вроде бы безнравственное, общая направленность приоритетов показывает, что здесь имеется новая ступень развития нравственности и общественной культуры в целом. Она заключается в том, что открытому военному конфликту противопоставляется умение его избежать, получить ловкостью и сообразительностью то, что невозможно получить прямым применением силы.

В дальнейшем мореплаванию и политической гибкости дорийцев было суждено сыграть огромную роль в истории греческой и мировой цивилизации в целом.

67

Известно, что на развитие Афин большое влияние оказали реформы Перикла. Они отменяли рабство за долги, вносили изменения в право наследования и, собственно, обеспечили то направление развития Афин, которое обусловило уникальные достижения Греции в области культуры.

Важной вехой на этом пути стало образование Афинского морского союза. Он возникает в 477 г. до н. э. и прекращает свое существование в 404 г. до н. э. в результате победы над Афинами совместных сил Спарты и персов. Формирование того, что может быть названо основами древнегреческой философии, приходится как раз на период существования Афинского морского союза. Конечно, такие философы, как Платон и Аристотель, продолжали сочинять свои философские концепции уже после распада названного союза. Но сам интерес к философии, как к незаинтересованному познанию мира, как к науке, стремящейся дать ответы на наиболее общие вопросы бытия и вместе с тем не потерять своей научности, не превратиться в религию, был заложен в Древней Греции именно во времена существования Афинского морского союза.

Этот союз обеспечивал монопольное положение Афин. Согласно союзному договору, за ними закреплялось выполнение таких важных общественных функций как: судопроизводство, производство оружия, снаряжение военного флота, хранение общей казны союзных государств. Это определяло условия деятельности свободного населения, создавало большой класс людей, живущих выполнением государственных функций. Таким образом возникала та самая среда, в которой могли существовать философы и те, кто был готов их слушать, кто готов был пользоваться их услугами для составления речей, выступлений в суде, кто просто нуждался в философской мудрости, приобретаемой во время бесед.

2. Мифологическое мышление и первые философские идеи

Этапу, когда человек пытается взглянуть на себя философски, предшествует мифологическое сознание. В Древней Греции оно очень наглядно вбирает в

68

себя противоречия, связанные с расслоением соседской земельной общины, что выразилось в представлениях и поведении гомеровских героев. В «Илиаде», очевидно, присутствует родовое сознание, связанное с представлением о роде как могущественной силе, способной встать на защиту своих членов, с одной стороны, и стремление к независимому мышлению, связанному с индивидуальным выбором и бременем индивидуальной ответственности — с другой.

Мужественный Ахиллес, после того, как его несправедливо обижает Агамемнон, идет на берег реки, вызывает образ своей божественной матери и начинает жаловаться ей на свою несчастную судьбу. Таким образом, он явно ищет защиты у рода, а не надеется на свою собственную силу. В то же время в ряде ситуаций он ведет себя самостоятельно, например, обижается, отказывается от участия в битвах, или, наоборот, идет на явную смерть, не желая остаться в деревне, удалившись от сражений на поле боя, хотя ему предсказана неизбежная смерть.

Как отмечает Гегель, у гомеровских героев «все приписываемое богам должно именно скоро оказаться вместе с тем собственной внутренней сущностью индивидуумов, так что, следовательно, с одной стороны, господствующие силы представляются индивидуализированными, самостоятельными, но, с другой стороны, это внешнее человеку оказывается тем, что имманентно его духу и характеру»[1].

В «Одиссее» герои действуют более независимо от воли богов. Сам Одиссей проявляет невероятную смекалку и хитрость для того, чтобы уйти от, казалось бы, неминуемой гибели. Тем самым злой рок судьбы преодолевается. Здесь имеется и прямое расхождение воли индивида и бога. Так, Эгист убивает Агамемнона и женится на Клитемнестре вопреки судьбе и прямому указанию Зевса.

Первоначально олимпийские боги предстают перед нами как совершенно безнравственные существа. Прежде всего это боги-завоеватели. Они не создают мир. Они лишь покоряют его. Как отмечает Гильберт Марри: «Боги большинства наций претендовали на

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Соч.: В 14 т.— М; Л.— Т. 12.— С. 231.

69

роль создателей мира. Олимпийцы не претендовали на это. Самое большее, что они когда-либо сделали, состояло в том, что они завоевали его... Что же они делают после того, как они завоевали свои царства? Заботятся ли они о правлении? Содействуют ли они земледелию? Занимаются ли они торговлей и промышленностью? Нисколько. Да и почему они должны честно трудиться? Они считают, что легче жить на годовые доходы и поражать ударами молнии тех, кто не платит. Они — вожди-завоеватели, королевские пираты. Они воюют, пируют, играют, музицируют; они напиваются допьяна, покатываются со смеху над пришедшим к ним хромым кузнецом. Они никого не боятся, кроме своего собственного

царя. Они никогда не лгут, если дело касается войны или любви»2.

Вводя антропоморфных богов, человек на первом этапе как бы одновременно приближает их к себе, делает их действия более понятными и, в то же время, отдаляет их от себя, т. к. активно противопоставляет себя им. Он оказывается существом зависимым от внешних обстоятельств действия, от судьбы, его действия вовлечены в орбиту мнений, оценок других людей, в то время как богам позволено все.

И все же именно антропоморфные боги были нужны для первоначального осознания субъектом своих собственных нравственных характеристик. Уже в «Илиаде» герои отстаивают свои индивидуальные черты характера, ссылаясь на волю богов, на свое божественное предназначение. Так, например, Парис, отвечая Гектору на его упрек в том, что он плохой воин, говорит: «Зато я красив. В этом мое божественное предназначение».

Но бог так или иначе предстает в сознании как существо всемогущее, а могущество издревле связывалось в сознании людей с образом героя. Герой же — это борец за правду, справедливость, победитель темных сил, дающий начало развитию созидательных сил людей. Бог, даже олимпиец, завоеватель, поэтому не мог долго восприниматься сознанием человека как существо нравственно нейтральное. Сначала он начинает выполнять карательные функции. Так, анализируя

70

[2] Цит.: по *Рассел Б.* История западной философии.— Т. 1.— М., 1993.— С. 29-30.

античные мифы, связанные с образами богов-олимпийцев, А.Ф. Лосев обращает также внимание на моральные мотивы, связанные с идеей наказания. Они находят отражение в образах великих грешников Тития, Тантала, Сизифа[3]. Затем позитивные, нравственно окрашенные функции богов-олимпийцев расширяются. Боги становятся покровителями избранных ими любимых мест и, наконец, выступают гарантами высшей справедливости.

В поэме Гесиода «Труды и Дни», или «Работы и Дни», происходит решительный разрыв с той мифологической традицией, в которой действия человека рассматриваются как подчиненные воле богов, утверждается активно-преобразующая роль морали. Последнее выражается в том, что появляется нравственная проповедь, которая составляет нормативный элемент этического знания. В качестве основных нравственных ценностей выделяются справедливость и труд, способствующий накоплению богатства. Приобретению богатства, согласно представлениям Гесиода, должно быть подчинено все: женитьба, выбор друзей, собственная работа. Понятно, что эта позиция выражала идеологию мелких собственников, имеющую важное значение в условиях возникновения классового общества.

Но для приобретения богатства допускаются не всякие средства. Люди, живущие сообща, должны выполнять определенные правила. Им необходимо иметь представления о справедливости, они не должны лгать, обманывать, а также унижать друг друга.

В поэме появляется, представляющее собой первую формулировку известного в основном по христианской религии «золотого правила нравственности» (поступай по отношению к другим так же, как ты хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе). У Гесиода оно звучит следующим образом: **«Зло на себя замышляет, кто зло на другого замыслил».**

Кроме нравственных идей, так или иначе связанных с богами-олимпийцами, в культуре Древней Греции можно выделить и другую линию развития мифологического сознания. Она связана с культом бога **Дионисия,** или Вакха.

[3] *Лосев А.Ф.* Гомер.— М., 1960.— С. 180.

71

Культ Дионисия был заимствован греками от фракийцев, у которых Дионис был богом плодородия, характерным для сознания всех народов, занимающихся земледелием. Когда фракийцы научились делать пиво, они стали представлять состояние опьянения как божественное. Отсюда началась эволюция представлений о Вакхе, как боге плодородия, к Вакху, как богу виноделия и празднеств. Культ Вакха включал женские танцы, при которых участницы доводили себя до экстаза. Этот феминистический элемент, по-видимому, происходил от древних оргий, осуществляемых в период подготовки к половому запрету, распространяющемуся на период полевых работ (а Вакх как раз и был богом плодородия). «Культ Вакха,— отмечает Б. Рассел,— в своей первоначальной форме был варварским и во многих отношениях отталкивающим. Однако не в этом первоначальном виде он оказал влияние на философов, а в одухотворенной форме, приписываемой Орфею, в аскетической форме, ставящей на место физического духовное опьянение»[4].

Орфей — легендарный герой, сын речного бога Эагра и музы Каллиопы — фракийский певец, изобретатель музыки, участвовавший в походе аргонавтов, не побоявшийся спуститься в ад за своей женой, был убит вакханками во время празднества как женоненавистник. В действительности, он просто сохранял верность своей умершей жене. Тело Орфея было разорвано вакханками на куски и выброшено в реку вместе с его арфой. Последняя при этом начала чудесным образом производить звуки, а река наполнилась новыми водами. Останки Орфея были вынесены в море и прибиты волнами к острову Лесбос, который стал центром греческой поэтической жизни.

В этом мифе обращает на себя внимание изначальное божественное происхождение Орфея. Несовместимость его божественных качеств с условиями земного бытия, в результате чего он гибнет. Продолжение жизни в виде влияния его духа на жизнь природы (она оплакивает его гибель и одновременно одухотворяется). Влияние останков как материального носителя

[4] *Рассел Б.* История Западной философии.— Т. 1.— М., 1993.— С. 34.

72

духовного наследия на последующее развитие человеческого духа. Часть доктрины, выраженной этим мифом, по-видимому, прямо была усвоена орфиками в смысле противопоставления чистого небесного и отягощенного земной материей бытия.

Описанный миф, а также близкие ему мифы об Осирисе и общая кармическая идея, характерная для религий Востока, думается, оказали сильное влияние на Пифагора и Платона. *Воссоединение разрушенного как собирание останков может быть также рассмотрено в качестве мифологического аналога выраженной позднее идеи движения к совершенной форме.*

Переход от мифологического мышления к собственно философскому можно видеть в первом дошедшем до нас письменном отрывке из произведений философа **Анаксимандра** (ок. 610 — 540 гг. до н. э.). Он звучит следующим образом: «А из каких [начал] вещам рождение, в то же самое и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени»[5].

Если понимать роковую задолженность как вину вещей, то весь отрывок приобретает сильное нравственно наполненное звучание. Возникает вопрос о том, в чем заключается вина отдельных вещей?

Ф. Ницше и С. Трубецкой полагали, что вина отдельных вещей заключается в самом факте их индивидуального существования. Немецкий протестантский теолог Ф. Шлейермахер считал, что вещи несут наказание за радость бытия. В других интерпретациях приведенного отрывка этический момент еще более усиливается. Так А. О. Маковельский считал, что нечестивость вещей заключается в их индивидуальном обособлении от апейрона. А.Ф. Лосев объяснял гибель вещей результатом столкновения, которое происходит оттого, что вещи неполно воплощают в себе всеобщее. Б. Рассел полагал, что вина вещей заключается в том, что они нарушают отведенную им меру бытия.

Я думаю, что фраза о том, что гибель вещей совершается по роковой задолженности, совершенно

[5] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1.— М., 1989.— С. 127.

73

очевидно указывает на необратимость процесса и невозможность его изменения. В то же самое время ей как бы противоречит положение о том, что вещи выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды. Это наводит на мысль о субъективной мотивации и воздаянии за неправду, от которой и происходит гибель вещей. Думается, что это фиксация в форме философских понятий того же типа мышления, которое характерно для «Илиады». С одной стороны — рок, судьба, с другой стороны — собственная активность, развивающаяся вместе с предначертаниями судьбы.

В философии Гераклита социально-нравственная проблематика выделяется уже гораздо более четко. Во-первых, речь идет не об индивидуальном существовании вообще, а именно о бытии человека. Во-вторых, очевидно появление идеи о необходимости стремления к выражению в жизни всеобщих моментов бытия, о связи с логосом. Это способствует сохранению порядка бытия, делает человека элементом космического целого, как бы правильно выполняющим свою функцию для его сохранения. Из этого общего для античности понимания, по-видимому, развивается представление о добродетели как соответствии вещи своему назначению. Добродетель как должное противопоставляется не должному, т. е. такому отклонению, которое разрушает целое.

Для доказательства своих мыслей Гераклит обычно приводит примеры, основанные на простых сравнениях жизни людей с другими формами жизни. Хотя логос всеобщ, говорит он, большинство людей живут так, как будто имеется особое понимание. Многие предаются исключительно чувственным удовольствиям. Но человек, предающийся чувственным удовольствиям, подобен быкам, которые счастливы тогда, когда они жуют горох. Здесь мы можем отметить еще одну важную для античности идею. *Это стремление к определению человека исключительно через разум, что роднит его с логосом, с порядком космоса, который сам по себе тоже одушевлен.* Из этого естественно следует принижение значения чувств, и, в большинстве концепций античности, — осуждение чувственных удовольствий.

74

3. Сущность и явление, противопоставление видимого и реального

С чего начинается развитие собственно философского мышления? Имеет ли философия какую-то особую логику возникновения? Возникает ли она из мифа как новая, более развитая форма мировоззрения? Имеет ли она какие-то основания в логике научного мышления, и была ли философия тем, что иногда называют «матерью всех наук», т. е. не представляла ли она когда-то своеобразное синтетическое научное знание? Эти вопросы обсуждаются специалистами и пока еще не получили однозначного решения.

Прежде всего следует отметить, что наука имеет самостоятельную логику развития и возникает по практическим соображениям. Но обоснование логики научного мышления это уже именно то, чем занимались философы. Эти процессы обычно связывают с именами Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, жившими в Милете, в Ионии в VII в. до н. э. Милет был центром торговли, центром ремесленного производства. Понятно, что строительство кораблей, плавка металла и т. д. требовали знаний. Знания собирались и систематизировались. Фалес, в частности, был в Египте, Средней Азии, Халдее.

Но древнегреческая наука имела одну очень существенную особенность, по сравнению, скажем, с

астрономическими знаниями египтян. Она с самого начала содержала необходимый для развития научного знания элемент скептицизма. В этом смысле доказательная наука с самого начала была связана с философией. И не случайно наука как таковая возникает в том же регионе и в то же время, когда жил сатирический поэт Архилох. Факт ее возникновения отражает ту же культурную традицию, которая породила Ксенофана.

Последний был единственным мыслителем Древней Греции, отрицавшим многобожие, отрицавшим представление о том, что боги имеют антропоморфный вид. Его скептицизм и способность к критическому мышлению можно подтвердить следующим знаменательным отрывком:

75

«Если быки, или львы, или кони имели бы руки, Или руками могли рисовать и ваять, как люди, Боги тогда б у коней с конями схожими были, А у быков непременно быков бы имели обличье; Словом, тогда походили бы боги на тех, кто их создал»[6].

Ксенофан считал, что богов просто не может быть много, т. к. самый сильный из них обязательно уничтожил бы всех остальных. Бог, с его точки зрения, это шар, т. к. последний равен сам себе во всех точках его поверхности.

Концепция Ксенофана свидетельствует о том, что научные, в частности, геометрические представления входят в мифологическое мышление. Но она также есть прямое свидетельство того, что и философское скептическое мышление с момента своего возникновения использовало абстракции, развитые на базе мифологии.

От Ксенофана образ мира в качестве шара был позаимствован Парменидом. Но именно с Парменида начинается собственно философский анализ реальности, за которым стоит *тезис о различии сущности и явления,* различия того, что мы видим, и того, что может быть присуще бытию как таковому. У него это различие получает выражение в отрицании возможности движения, т. к. мир, с точки зрения Парменида, это плотный шар, в котором нет пустоты. Соответственно, никакое движение в нем невозможно.

Для доказательства тезиса Парменида Зенон сформулировал известные апории (парадоксы, показывающие логическую невозможность движения, отражающие его противоречивый характер) «Ахилл и черепаха», «стрела» и др. Первая апория строится на мысленном рассмотрении ситуации, в которой быстроногий Ахилл догоняет черепаху. С точки зрения Зенона, Ахилл никогда не догонит черепаху, т. к. за то время, пока он пробежит разделяющее их расстояние, черепаха пройдет еще какой-то небольшой участок пути. Приблизительно такая же логика рассуждения присуща и другим апориям. Позднее утверждение

[6] Цит.: по *Боннар А.* Греческая цивилизация.— Т. 2.— М., 1992.— С. 93.

76

Парменида было опровергнуто Демокритом, сформулировавшим положение, согласно которому в мире есть атомы и пустота. Пустота позволяет атомам перемещаться, в силу чего движение возможно.

Представленный здесь спор демонстрирует весьма показательную логику возникновения и решения философских проблем. Дело здесь заключается не в том, чтобы не принимать во внимание движение как факт практической жизни, а в том, что философское мышление, включающее сомнение как принципиальный, внутренне присущий ему элемент, всегда допускает представления о том, что явления, видимые на поверхности, могут не соответствовать тем связям и отношениям, которые скрыты от чувственного восприятия, хотя они-то скорее всего и являются определяющими, играют решающую роль в организации порядка бытия. Такая логика мышления приводит к утверждению о том, что *человек как мыслящее существо способен силой своего разума постичь более глубинные, сущностные слои бытия и учесть сущностные связи при организации своей жизни.*

Различие между философами, тяготеющими к построению абстрактных метафизических конструкций, и философами, отличающимися более приземленной практической ориентацией, заключается только в степени допущения противопоставления кажущегося и реального. Философы, которые рассматривают общее более реальным, чем единичное, считают, что в своей жизни человек по возможности должен избавиться от единичного, реализовать всеобщие моменты бытия, могут быть названы универсалистами. К ним в античной философии несомненно относятся Сократ и Платон. Философы, в большей степени признающие ценности индивидуального, единичного, хотя и не исключающие связи последнего с общим, могут быть названы партикуляристами. К ним в античной философии относятся Демокрит, киники, киренаики, Аристотель. В Средние века осмысление проблемы соотношения сущности и существования вылилось в спор реализма и номинализма, отстаивающих, соответственно, большую онтологическую реальность общего и единичного.

77

4. Человек как мера всех вещей

Большое значение в развитии философской мысли имело учение софистов. *Софисты впервые обратили внимание на различие законов природы и культуры, отметили тот факт, что последние создаются искусственно — самим человеком.* В силу этого сами законы оказываются в их мнении релятивными, а человек становится мерой всех вещей, последние оказываются интересны ему не сами по себе, а в соотношении с его собственно человеческими целями существования.

По своему начальному смыслу древнегреческое слово sophistes обозначало искусство мастера,

художника, вообще — человека умелого в своем деле. Но примерно с середины V в. до н. э. софистами стали называть платных учителей риторики (красноречия), эристики (искусства спора), а затем и философии. Негативное содержание смысла слова возникло оттого, что определенная группа философов, занимающаяся платным обучением (они и получили название софистов), уделила основное внимание развитию способности аргументированно доказывать любое, выдвинутое в качестве некоторого тезиса утверждение. При этом считалось возможным столь же аргументированно доказывать и противоположный тезис.

В такой сознательной установке, несомненно, отражается одна из очень существенных сторон философского мышления, заключающаяся в том, что обычные представления, мнения подвергаются сомнению. Эти мнения оспариваются с целью доказательства того, что для руководства к действию можно принять и другие мнения. На вопрос о том, какие же именно мнения следует принять как руководящие принципы, философия, как сугубо теоретическое знание, дать ответ не может, ведь, как мы уже говорили, построить законченное знание о всеобщем и бесконечном, совершенно точно определить место человека в мире — с помощью одной теории нельзя. На этот принципиально важный предел теоретического знания как средства решения практических проблем поведения, собственно, и обратили внимание софисты.

Возникает очень интересный вопрос о том, почему же именно софистами была столь любопытно отраже-

78

на определенная сторона философского знания? Если детально рассмотреть ответ на данный вопрос, получится вывод о том, что софисты не уводили нас от задачи приобретения более глубокого знания о природе человека, а наоборот, приближали нас к пониманию того, что же есть человек, и негативное употребление термина софистика можно отнести никак не к самому учению софистов, а лишь к последующему определению бессмысленности ведения никчемного спора.

Софисты понимали, что всякое знание ограничено, но они в то же время не отрицали его полезность. Их метод рассмотрения противоречащих друг другу суждений как доказательных, имеющих основание для того, чтобы они были высказаны, был направлен на то, чтобы привлечь все имеющие отношение к данному вопросу аргументы, учесть все возможные ожидания от того или иного решения.

Релятивизм софистов в решении нравственных вопросов, их утверждение о том, что доказать можно, по существу, что угодно, следовали из нового, по сравнению с предшествующей философской традицией, понимания того, что человек сам создает искусственную среду собственного обитания, что он самостоятельно, независимо от «космических» сил, утверждает законы, которым сам же затем и подчиняется. Поэтому именно человек и только «человек является мерой всех вещей».

Наиболее важный вывод, сделанный софистами на пути углубления мировоззренческого самоопределения человека, заключается в том, что они показали **различие между законами природы и законами** общества. Софисты верно подметили, что в природе события, вызванные определенной причиной, происходят с железной неотвратимостью. Так что, если, например, камень упадет с горы, он обязательно достигнет ее подножия и произведет там неизбежные разрушения. В то же время в обществе такой неотвратимости нет. И если человек, сказавший неправду или сделавший что либо иное, недопустимое с точки зрения закона, не будет замечен, то с ним, собственно, ничего не произойдет.

Из этого вывода закономерно следует формирование представления о том, что *для поддержания ста-*

79

бильности существования общества, выполнения искусственных, созданных самим же человеком законов общественной жизни, также необходимы искусственные средства. ***Такими средствами оказываются добродетели.***

Под добродетелью софисты, кстати, понимали не только собственно моральные качества человека, но и вообще всякие достоинства человека, показывающие его способность к выполнению общественно-полезной деятельности. Этот широкий смысл понимания добродетели, вообще говоря, не может быть полностью устранен из нравственного самосознания личности.

Добродетельный образ жизни

Добродетельный образ жизни — *это такой способ бытия, в котором человек преодолевает себя, обретает способность господства над своими страстями, используя волевые качества, отвергает некоторые низшие желания во имя высших, преодолевает страх смерти, учится мыслить не только с позиций сугубо индивидуалистических, ориентированных на продление своего существования и обеспечение собственного благополучия, но и с позиций заботы о благе общего.* Все это предполагает стремление к определенному общественному, нормативно заданному идеалу. Для античности таким идеалом, несомненно, было благо города-государства. Отсюда, столь высокая оценка таких собственно моральных качеств, как мужество, необходимое для защиты родины, требование умеренности как общего основания для преодоления своего эгоизма, осуждение чувственных удовольствий, опять же, способных породить эгоистические мотивы и отклонить человека от связи с общим. Но не следует забывать, что человек преодолевает себя не только на войне, когда он побеждает страх смерти. Он также преодолевает себя, когда развивает в себе новые способности, овладевает искусствами изготовления вещей, ремеслами, учится владеть оружием. Так что полностью отделить собственно нравственные добродетели от других достоинств личности в общем-то и нельзя.

Релятивизм софистов совсем не предполагает отрицание морали. Наоборот, он подтверждает необходимость введения некоторого общего масштаба поведения, подчеркивает значение подчинения законам государства. Без этого оказывается невозможной никакая

80

общественная жизнь. Поэтому *там, где знание неспособно предложить однозначного решения, там, где оказывается возможным доказать и тот и другой тезис, знание уступает место добродетели.*

5. Линия Демокрита и линия Платона

Демокрит и Платон известны как философы, положившие в истории развития философской мысли две ведущие мыслительные традиции, получившие название **материализма и идеализма.** Материализм исходит из признания первичности материи, предполагает наличие в материальных структурах мира некоторой изначальной напряженности, что является причиной развития, в том числе — длительной эволюции биологических форм, в конечном счете заканчивающейся возникновением человека и общества. Идеализм отрицает возможность наличия в материи внутренних стимулов для саморазвития. Он считает, что процесс развития поддерживается со стороны влияния каких-то нематериальных идеальных структур. Во многих идеалистических концепциях сама материя рассматривается как сотворенная некоторым высшим существом, обладающим всесильным разумом и неограниченными творческими возможностями.

Демокрит (род. ок. 470-460 г. до н. э.)

Демокрит (род. ок. 470-460 г. до н. э.) был учеником Левкиппа. Два этих философа считаются основателями атомистического учения. Демокрит признавал два первоначала: атомы и пустоту. Он считал, что атомы различаются формой и величиной. Комбинации атомов приводят к возникновению различных вещей. Многообразные миры возникают в результате вихревого движения атомов по естественным причинам, в силу того, что все причинно обусловлено, случайность является, с точки зрения Демокрита, лишь иллюзией.

Процесс познания Демокрит объяснял, допуская проникновение в голову человека «тонких атомов» (образов), что дает возможность восприятия отдельных вещей. Но такие качества, как цвет, вкус, самим атомам не присущи, они являются относительными, существуют лишь в общем мнении. **Чувственное познание** есть лишь начальное, «темное» познание. Наибо-

81

лее глубокие истины открываются человеку благодаря его **разуму.** Представление об атомах и пустоте возникает именно благодаря активности разума.

В своих политических воззрениях Демокрит решительно поддерживал демократические формы правления. В этике он является одним из классических представителей эвдемонизма — этической теории, которая кладет в основу мотива нравственного поведения стремление к достижению личного счастья. Последнее он понимает в основном как спокойствие духа, умеренную радость. «Желающий быть в хорошем расположении духа не должен браться за много дел ни в своей частной жизни, ни в общественной, и что бы ни делал, он не должен стремиться [делать] свыше своих сил и своей природы. Но даже если счастье благоприятствует и, по-видимому, возносит на большую высоту, должно предусмотрительно отстраниться и не касаться того, что сверх силы. Ибо надлежащий достаток надежнее, чем избыток»[7]. Этот отрывок однозначно показывает, что разум позволяет направить жизнь на устранение всего того, что может вызвать беспокойство. В данном смысле разум за счет имеющегося знания, например, за счет того, что имеется понимание о том, что многие удовольствия ведут к страданию, способен контролировать процесс жизни с точки зрения того, какие удовольствия можно допустить, а какие следует устранить.

Но в рассуждениях Демокрита представлена и иная логика. Эта логика связана с сомнениями относительно возможностей разума в достижении всесовершенного знания. Так, Демокрит говорит, что слишком сильное стремление к чему-то одному может повредить другому, ведь человек, подчиненный какой-то одной страсти, забывает про все остальные. В то же время в ряде случаев нельзя совершенно определенно сказать, какая страсть лучше, а какая хуже. Поэтому для достижения счастливой жизни разумнее принять принцип умеренности во всем. Это позволит спокойно удовлетворять различные желания, в результате чего жизнь будет разнообразна и приятна.

[7] Материалисты Древней Греции: Собр. текстов Демокрита, Гераклита, Эпикура. — М, 1955.— С. 153.

82

На базе материалистических концепций в античной этике, да и в последующей философской традиции формулировались такие нравственные концепции, которые можно назвать **психологическим подходом к морали.** В них рекомендации относительно того, какой должна быть жизнь человека, выводились непосредственно из таких параметров, которые могут стать результатом субъективного самонаблюдения. В них зачастую недооценивались или прямо игнорировались критерии нравственной оценки со стороны общества и нередко, особенно в период эллинизма, формулировался идеал жизни по возможности более независимой от общества, не связывающей условия достижения счастья с выполнением каких-либо общественных обязанностей, как это отчетливо проявилось, например, в философии Эпикура. Наоборот, на базе идеалистических концепций Платона и Аристотеля был сформулирован идеал **этики гражданского служения.**

Платон (427-347 гг. до н. э.)

Платон (427-347 гг. до н. э.) заимствует у Пифагора идею перевоплощения душ. Так же, как и Пифагор, Платон рассматривал земное бытие человека как пленение его души, от которого можно освободиться только в результате ряда перевоплощений. Но идея земного плена выглядит у Платона более трагично, чем это имеет место у Пифагора или в буддистских представлениях о карме. Согласно философии Платона, душа, по существу, не может выйти из бесконечного цикла бытия, т. к. души, освобожденные от земного плена, возвратившиеся в мир идей, снова пытаются заглянуть в занебесную сферу, ломают крылья и, отягощаясь, вновь попадают на землю. Эта, в общем-то трагическая и пессимистическая философия, по-видимому, связана с жизненной драмой Платона.

Драма заключалась в том, что Платон потерял своего любимого учителя — Сократа, был продан в рабство (этим кончилась неудачная попытка наладить дружеские отношения с тираном Дионисием) и, наконец,— наблюдал распад Афинского морского союза. Распаду Афинского морского союза предшествовал провал похода на Сиракузы, в ходе которой погибла значительная часть флота Афин. Причиной этому во

83

многом послужило предательство Алкивиада, перешедшего на сторону Спарты (Пелопонесского союза).

Наблюдая мир, в котором убивают мудрецов-философов, совершают предательства, думают прежде всего о богатстве, Платон, естественно, имел основания для того, чтобы прийти к выводу о его неподлинности. Это выразилось в метафизической концепции, поэтическим образом которой стала пещера. Если в пещеру через тонкую щель попадает луч солнца, находящиеся в ней люди могут видеть на стенах лишь свои тени. Таков, по Платону, и наш мир. Он лишь отражение подлинного мира, в котором находятся эйдосы — идеальные формы, представляющие прообразы всех вещей. Эти общие идеи, согласно Платону, онтологически более реальны чем те обычные вещи, которые мы можем наблюдать. Например, в мире идей существует общая идея стола, чаши, а также общие идеи блага, добра, красоты. В этом же мире обитают бессмертные души.

Как видно, здесь идет проработка той же предпосылки философского мышления, что была и у Парменида: чувства могут нас обманывать, они способны фиксировать лишь поверхностные уровни реальности, создавать видимость знания. Все знание, доступное человеку как земному существу, Платон считает относительным, он называет его правильным мнением. Но прорыв к действительному знанию возможен. Это достигается тем, что душа человека способна вспомнить то, что она видела, когда была в мире идей. Такое познание-припоминание предполагает самососредоточение и одновременно является, по Платону, нравственным очищением.

Так как общее, по Платону, более истинно, чем единичное, и душа стремится именно к постижению общего (общей идеи красоты, любви, блага). Жить нравственно, т. е. реализовывать в своей жизни общие черты человеческого бытия, также оказывается предпочтительнее, чем безнравственно.

Платон понимал, что общие начала как таковые не могут быть непосредственно выражены в земном существовании человека. Однако общее может быть, так сказать, более концентрированно представлено в единичном. Это облегчает каждому человеку освобожде-

84

ние его души. С данными идеями связана социальная концепция Платона

Государство, по Платону, представляет сознательное усиление, концентрацию красоты и справедливости. Это достигается за счет выполнения людьми строго определенных функций, соответствующих их природным способностям, свойствам души. Душа, согласно Платону, включает три части: разумную, волевую и аффективную (вожделеющую). В соответствии с преобладанием этих частей и распределяются государственные функции. Управление принадлежит философам, у которых преобладает разумная часть души. Воины, у которых преобладает волевая часть души, обеспечивают защиту от врагов. Ремесленники и крестьяне, у которых преобладает аффективная часть души, занимаются материальным производством. Платон признает, что они обеспечивают государство необходимыми для жизни и других дел материальными продуктами. Однако государство, выполняющее общие функции, заботится о них как о единичном. Таким образом, *государство уравновешивает различие душ путем обмена деятельностью между людьми.* Оно позволяет людям, у которых разумное начало выражено слабо, приобщиться к мудрости тех, кому досталась более совершенная душа. Это позволяет им обуздать свои аффекты и осуществлять деятельность на благо всего общества.

Объективно идеалистической позиции Платона предшествует философия Сократа (469-399 гг. дон. э.). Его поиски в основном посвящены нравственным вопросам. Они не заканчиваются предложением каких-то метафизических конструкций, а направлены на прояснение смысла тех моральных понятий, которыми мы реально пользуемся в повседневной жизни. В этом смысле Сократ идет вслед за софистами, но, в отличие от них, он пытается преодолеть позицию морального релятивизма, выявить независимый от субъекта смысл общих понятий.

Сократовский метод вопросов и ответов представляет процесс, в котором происходит отрешение от путаницы мнений (являющихся распространенными заблуждениями) и осуществляется восхождение к общему, являющемуся действительно истинным. Что же представляет из себя это общее, что является его носи-

85

телем и как, собственно, такое общее знание может быть возвращено единичному, т. е. как оно может отразиться на образе жизни человека, обладающего знанием? Ясного ответа на подобные вопросы у Сократа в общем-то нет. Этим, по-видимому, объясняются некоторые противоречия его собственной жизненной позиции. Например, с одной стороны, отождествление знания с добродетелью, с пониманием идеи как цели, образца, к которому нужно стремиться, с другой стороны — устранение от активной жизни в обществе, от политической деятельности, возведенное в культ подчинение закону (проявившееся при казни), и в то же время защита автономии нравственного сознания.

Этика Сократа начинается с утверждения о том, что благо тождественно удовольствиям, счастью. Однако Сократ тут же ставит вопрос о том, правильно ли мы понимаем, что есть удовольствие. Это приводит к утверждению о том, что *добродетель тождественна знанию.* Данный тезис при первом впечатлении сразу же вызывает некоторую настороженность и возражения. Действительно, мы все знаем, что есть очень много людей, которые имеют представление о том, что такое дурные поступки (например, знают, что определенные действия осуждаются обществом, что они приносят страдания тем людям, по отношению к которым совершаются), и тем не менее совершают их. Сократ, 'видимо, легко ответил бы на подобные возражения в том плане, что знания этих людей недостаточно глубоки. Поэтому они и творят зло по незнанию. Последнее, однако, не снимает с личности ответственности. Наоборот, зло по незнанию, согласно Сократу, было бы даже хуже, чем зло, совершенное намеренно. Однако это чисто умозрительное допущение, т. к. невозможно себе представить, чтобы кто-то стал намеренно творить зло.

Общее, существенное для человека, в том числе представление о добродетели, о справедливости, дано у Сократа как некоторое, неосознанное первоначально, содержание понятий, которое раскрывается тогда, когда отбрасывается все остальное, т. е. то, что вызывает противоречия при логическом анализе связанных с этими понятиями суждений. Сами же суждения строятся как демонстрация следствий принятия некоторо-

86

го исходного тезиса. Та же методика, по существу, была у софистов. Но они использовали ее для демонстрации относительности всякого знания. Сократ же пытается получить такое знание, которое может быть использовано для того, чтобы найти устойчивые жизненные ориентиры.

Мысль о том, что мышление небезразлично к своему носителю, что нельзя правильно мыслить, не меняя все существо мыслящего, была высказана Парменидом. «То же говорит и Сократ, утверждая, что человек не может оставаться плохим, если верно помыслил добро. Истина предполагает особый способ бытия познающего. Но если Парменид ведет речь о физической смеси мыслящего тела, то Сократ, воздерживающийся от натурфилософских построений, указывает на действительность иного порядка — на самосознание, в котором выполняются условия тождества бытия и мышления. Поскольку мышление мыслит о самом себе, то оно тем самым и изменяет само себя»[8]. Этим и объясняется то, почему Сократ полагал, что добро, благо обязательно самореализуется. Его просто осуществляет тот субъект, который, обладая знанием, хочет быть лучше, хочет иметь большее благо.

Но, несмотря на последовательность рассуждения об истинном знании как некоторой новой онтологической реальности, способной определять цели жизни, позиция Сократа во многих отношениях оказывается уязвимой. Знание у него не просто определяет цели бытия, но и само является бытием. В таком случае человек как субъект, по существу, не субъект жизнедеятельности, а некоторый абстрактный разум, пытающийся изначально разрешить невыполнимую задачу. Это задача — постичь общее с позиции единичного, не возвращаясь обратно к единичному, не завершая процесс саморефлексии с позиции самоценности своих индивидуальных проявлений. В логическом плане такая позиция приводит к единственно возможному тезису, к объявлению того, что для счастья достаточно одной добродетели, т. к. добродетель именно и выражает всеобщие, непреходящие моменты жизни.

[8] *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М., 1986.— С. 29.

87

Поиски смыслов бытия, начатые Сократом, были продолжены в так называемых «сократических школах». Из них наиболее известны киники и киренаики. Эти школы отличает утверждение двух противоположных тезисов. Киники считали, что жизнь должна иметь аскетический характер. Киренаики, наоборот, полагали, что смысл жизни заключается в получении максимально возможных чувственных удовольствий.

Основателем кинической школы был **Антисфен (ок. 450-360 гг. до н.** э.). Переняв твердость и выносливость Сократа, подражая его бесстрастию, он положил начало кинизму. Основные мысли Антисфена сводятся к следующим тезисам: «Человека можно научить добродетели. Благородство и добродетель — одно и то же. Достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым: для этого ничего не нужно, кроме сократовской силы. Добродетель проявляется в поступках и не нуждается ни в обилии слов ни в обилии знаний. Мудрец ни в ком и ни в чем не нуждается, ибо все, что принадлежит другим, принадлежит и ему»[9].

Общее основание для утверждения необходимости аскетического образа жизни, по-видимому, следует из простого наблюдения того, что за удовольствиями часто следуют страдания. Это вполне оправдано в том смысле, что человек действительно не может без конца испытывать удовольствия. Последнее приводит к пресыщению и если и не оборачивается прямым страданием в смысле физической боли, то обязательно приводит к душевным переживаниям, вызванным депрессией, потерей смысла

бытия. Для греческой философии, однако, такой простой аргументации не достаточно. Она стремится быть доказательным знанием, не апеллирующим непосредственно к житейскому опыту. Антисфен в защите аскетизма исходил из идеи Сократа о том, что для счастья достаточно одной добродетели. Но что такое добродетель, с его точки зрения, непосредственно неопределимо, т. к. вообще не может быть определено простое и единичное. Это намечает идею интуитивного понимания добра, популярную для многих мыслителей и получившую особую аргументацию в современной этике. У киников данный тезис следует

[9] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.— М, 1979.— С. 237.

88

из общей онтологической концепции, в которой быть — означает быть единичным.

Один из известнейших представителей этой школы **Диоген Синопский (ок. 400 — 325 гг. до н.** э.) вел аскетический образ жизни, как говорит предание — сидел в бочке, чтобы огородить себя от суетного мира. Но его опрощение дошло до крайностей, т. к. он полагал возможным прилюдно отправлять естественные надобности, показывая, что он не связан законами города. Диоген считал себя выше всяких отдельных традиций, из чего следовало его весьма необычное для того времени утверждение «Я — гражданин мира».

Киренаики в своем учении в целом демонстрируют противоположную киникам позицию. Наиболее видный представитель этой школы **Аристипп (умер ок. 366 г. до н.** э.), также бывший учеником Сократа, уклонялся от всяких общественных обязанностей, считая, что он везде иностранец. Желая получить как можно больше чувственных удовольствий, он весьма успешно общался с тиранами и вообще легко приспосабливался к любым обстоятельствам жизни.

Аристипп считал, что ощущения не имеют познавательного содержания, а только свидетельствуют о состоянии субъекта. Это означает развитие скептического отношения к миру, в котором фактически вообще устраняется возможность утверждения каких-либо выводов о бытии. Однако Аристипп называет ощущения движениями, при этом легкие движения определяются как удовольствия, бурные — как неудовольствия. Здесь, по-видимому, сказывается влияние традиции. Легкое полагается более близким к умеренному. Поэтому легкие движения, в силу традиционного стремления античной философии к ограничению крайностей, представляются в качестве предпочтительных, и именно они называются удовольствиями.

В качестве высших Аристиппом оцениваются именно чувственные удовольствия, причем взятые вне зависимости от способа их получения. «Наслаждение является благом, даже если оно порождается безобразнейшими вещами»[10]. Удовольствия могут быть изме-

[10] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.— М., 1979.— С. 131.

89

рены только их интенсивностью. Поэтому подлинные удовольствия лишь телесные.

Под удовольствиями следует понимать лишь положительные состояния. Освобождение от боли само по себе не есть удовольствие. Удовольствие, с его точки зрения, также есть лишь нечто наличное, представленное в настоящем. Ни воспоминания о благе, ни его ожидание не являются удовольствием.

Как видим, гедонистическая позиция проведена здесь достаточно последовательно. Платон подвергает эту позицию критике в диалоге «Филеб». «Если нет разума, нет сравнения удовольствия и неудовольствия, как можно тогда определить, находишься ли ты в состоянии счастья»[11].

Противоположные ответы на вопросы, поставленные Сократом, данные киниками и киренаиками, показывают, что методика поиска интерсубъективного смысла, предложенная Сократом, оказалась слишком абстрактной и недостаточно надежной для того, чтобы дать человеку уверенность в его жизненных ориентирах. Поэтому Платон, также придававший решающую роль идее как идеальному образцу жизни, все же не останавливается на чистом понятии, а строит такую онтологию, в которой остается место чувственным моментам бытия, хотя это такие чувства (беспечальные удовольствия), которые не связаны со сменяющими их страданиями, которые вызываются созерцанием совершенных форм, т. е. музыкой, гармонией математики и т. д. В концепции Платона остается место и посмертному воздаянию, что свидетельствует о проникновении в его философию в основном чуждых Сократу космологических представлений.

Одни души, совершившие не очень тяжкие преступления, получают после смерти новое воплощение, другие — пропадают в Тартар, откуда уже нет выхода.

Новым в концепции Платона является также определение источника зла. Оно проистекает от того, что душа отягощена телом, порождающим тягу к чувственным удовольствиям и возбуждающим эгоистические желания. В ряде диалогов Платон очень подробно описывает, что происходит с душами, не до конца освобо-

[11] *Платон.* Собрание соч.: В 4 т.— Т. 3.— М., 1994.— С. 19.

90

дившимися от своих тел. Они превращаются в призраков, тоскующих по своим телам, и в результате теряют способность переместиться в мир идей. Вообще, душа, согласно представлениям Платона, находится в земном плену 10 000 лет. Но если она попадает в тело философа, освобождение может произойти быстрее.

Метод рассуждения Платона также, как и Сократа, основан на том, что всякое частное бытие зависит от более общего, несет на себе свойства этого общего, стремится к нему, как становящееся к

своей цели. Страдание, согласно Платону, это свидетельство разрушение гармонии некоторого бытия, удовольствие — свидетельство ее восстановления. В диалоге «Филеб» Платон устами Сократа весьма тонко подчеркивает связь между удовольствиями и страданиями и делает вывод о том, что сильные удовольствия, вожделения всегда предполагают предварительное состояние недостатка, которое не может возникнуть иначе как из разрушения. Отсюда делается вывод о том, что люди, сознательно стремящиеся к сильным удовольствиям, фактически сознательно стремятся к болезни.

В диалоге «Пир» Платон подробно разбирает идею любви, показывая что истинная любовь дается человеку только с помощью разума. Это такая любовь, которая способна соединить человека с вечными началами бытия, быть определенной формой бессмертия.

Как обычно Платон излагает свои взгляды в диалогичной и мифопоэтической форме. Эрос трактуется как любящее начало, которое не то же самое, что предмет любви. Предмет любви должен быть прекрасен сам по себе. Эрос же — не предмет, а именно начало, нечто стремящееся. Но стремиться к чему-либо можно только тогда, когда имеешь в этом недостаток. Поэтому Эрос некрасив, а также недобр, т. к. красота, добро и благо для Платона — понятия близкие. Это однако не означает, что он зол. Отсутствие завершенных характеристик красоты и добра у Эроса свидетельствует лишь о том, что он хочет их приобрести. По мысли Платона, Эрос является полубогом, получеловеком. Отсюда он находится в процессе постоянного становления. Все, что он приобретает, он тут же теряет. Через этот образ выражается идея человеческого стремления к совершенству как восхождению к прекрасному и
91
доброму самому по себе. Платон достаточно прозорливо выводит желание из недостатка каких-либо качеств. Особенно интересно то, что путь восхождения к прекрасному и доброму, связанный, в частности, со стремлением к преодолению своей конечности, оказывается путем создания новых форм, рождением нового бытия в физическом и духовном смысле.

Тем не менее Платон не говорит о совершенствовании земных форм бытия как о сфере самореализации личности. Всякая земная активность остается подчиненной желанию выхода из него, а всякое приобретение любого умения оказывается лишь упражнением, направленным на развитие тех способностей, которые присущи душе каждого человека изначально. Для подтверждения данного тезиса посмотрим на данное самим Платоном краткое резюме его концепции любви: «Кто хочет избрать верный путь ко всему этому, — говорит Платон устами наставницы Сократа Диотимы, — должен начать с устремления к прекрасным телам в молодости. Если ему укажут верную дорогу, он полюбит сначала одно какое-то тело и родит в нем прекрасные мысли, а потом поймет, что красота одного тела родственна красоте любого другого и что если стремиться к идее прекрасного, то нелепо думать, будто красота у всех тел не одна и та же. Поняв это, он станет любить все прекрасные тела, а к тому одному охладеет, ибо сочтет такую любовь ничтожной и мелкой. После этого он начнет ценить красоту души выше, чем красоту тела, и, если ему попадется человек хорошей души, но не такой уж цветущий, он будет вполне доволен, полюбит его и станет заботиться о нем, стараюсь родить такие сужения, которые делают юношей лучше, благодаря чему невольно постигнет красоту нравов и обычаев и, увидев, что все это прекрасное родственно между собою, будет считать красоту тела чем-то ничтожным. От нравов он должен перейти к наукам, чтобы увидеть красоту наук и, стремясь к красоте уже во всем ее многообразии, не быть больше ничтожным и жалким рабом чьей-либо привлекательности, плененным красотой одного какого-то мальчишки, человека или характера, а повернуть к открытому морю красоты и созерцать его в неуклонном стремлении к мудрости, обильно рождать великолепные речи

и мысли, пока наконец, набравшись тут сил и усовершенствовавшись, он не узрит того единственного знания, которое касается прекрасного... по природе...»[12].

6. Философия Аристотеля

Аристотель (384-322 гг. до н. э.)

Аристотель (384-322 гг. до н. э.) — поистине энциклопедический философ, оставивший свой след во многих областях философского и нефилософского знания. Он является создателем логики, впервые систематически излагает этику, политику, психологию, описывает многие виды растений и животных.

В отличие от Платона, Аристотель более дифференцированно понимает форму. Он отвергает общую идею добра, красоты и т. д. Для него формы, которые содержатся в божественном разуме («Нусе») задают общий идеал совершенства, присущий каждому отдельному виду. Так каждый желудь, по Аристотелю, стремится стать хорошим дубом, а каждый человек стремится в совершенстве реализовать свое предназначение, т. е. быть хорошим корабелом, воином, сапожником и т. д.

Кроме **формальной** причины развития Аристотель выделял еще три: **бог как перводвигатель, целевая причина** и **причина материальная.** Первосущностью Аристотель называл божественный разум. Он самодостаточен, способен к самосозерцанию и не нуждается для этого в чем-то внешнем. Мир предметов, с которыми человек имеет дело на Земле, это становящийся мир, мир возможностей. Но предметы, изменяясь, в то же время сохраняют свою сущность. Так растение, несмотря на то, что оно постоянно произрастает, все же остается самим собой. Такое постоянство объясняется присутствием божественного первоначала. Сами же отдельные вещи представлены в единстве противоречивых характеристик — формы и материи.

Аристотель выделял пять стихий. К традиционным для античной философии стихиям, из комбинации которых возникают различные вещи (огонь, вода, земля, воздух), он добавлял еще пятую — божественный эфир, из которого состоят небо и небесные тела.

[12] *Платон.* Указ. соч.— С. 120-121.

93

Достаточно трудно ответить на вопрос о том, допускал ли Аристотель бессмертие души. По-видимому, он считал возможным сохранение лишь высшей интеллектуальной части души, т. е. укорененного в космических структурах общечеловеческого интеллекта, в разной степени представленного в индивидуальных душах. Что же касается всех чувственных проявлений души, связанных с определенным телом и индивидуальным течением жизни, то такое бессмертие Аристотелем отвергается.

Аристотель делает существенный для всей античности поворот при рассмотрении нравственных проблем в результате того, что обращает внимание на позитивную роль эмоций. Он подвергает критике учение Сократа и Платона за предельный рационализм. Аристотель говорит, что, связав мораль с разумом, они не учитывают страстей. Но *необходимо не просто знать добродетель, а действовать в соответствии с ней.* Действие же как раз происходит из того, что разум соединяется с эмоцией. **Невозможно быть добродетельным и не радоваться добродетельному действию.**

Введение в теорию страстей, рассматриваемых в положительном плане, позволило сделать существенные шаги на пути развития теории. Прежде всего мораль, добродетельное поведение, предстает в учении Аристотеля в связи с представлением о вариативности поведения человека, с допущением мысли об определенной свободе действия, которой человек обладает в пределах своего нравственного бытия. По существу, это означает движение к более глубокому пониманию субъективности. Ведь если предположить, что человек действует исключительно на основе разума и что все познано, не осталось бы никакого сомнения о том, как нужно действовать. Аристотель, видимо, хорошо понимает это, говоря о том, что знание добродетели вообще не дает знания в каждом конкретном случае.

Добродетели, согласно Аристотелю, воспитываются. Но человек, совершенно не предрасположенный к восприятию этического знания, окажется глух к учению. Этот вывод опять же связан с введением в теорию представления о необходимости эмоционального настроя для совершения нравственного действия. Если человек не настроен эмоционально на добро, нравственное просвещение окажется для него без пользы.

94

Добродетельное поведение представляется действием, совершаемым под влиянием эмоций, направляемых разумом. Для аргументации данного положения Аристотель рассматривает взаимодействие различных частей души, во многом используя платоновское понимание ее составляющих. Он разделяет душу на разумную и неразумную. Последняя делится на растительную и стремящуюся. Растительная душа способна заботиться о воспроизведении потомства, она способна чувствовать недостаток в пище, но в ней нет никаких чувственных стремлений, никаких аффектов. Поэтому она не имеет отношения к добродетели. Стремящаяся душа содержит аффекты и, соответственно, имеет отношение к добродетели. Но аффекты способны породить добродетельный образ жизни только в том случае, если они управляются разумом. Взаимодействие разумной и неразумной души обеспечивается ее слушающей частью. Благодаря слушающей части неразумная душа воспринимает то знание, которое заключено в разумной, прежде всего в ее собственно разумной части, содержащей интеллектуальные добродетели. Рассудочная часть души также имеет некоторое отношение к добродетели, т. к. для практического воплощения добродетели нужно действовать с умом, т. е. ориентироваться не только на общее понятие о добродетели, но и на конкретные цели, которые человек стремится достичь, будучи добродетельным существом, действуя во имя своего блага и блага полиса.

Этические добродетели формируются, согласно Аристотелю, на базе аффектов под влиянием слушающей части души. *Принципом их определения является нахождение меры между двумя пороками.* Например, мужество — определенная мера между трусостью и безумной отвагой. Но мера — это не просто середина, а определенное для каждой конкретной добродетели отношение. Например, мужество ближе к безумной отваге, чем к трусости. Благоразумие (умеренность) — мера между бесстрастием и распущенностью, но ближе к бесстрастию. Щедрость — мера между скупостью и мотовством, но ближе к мотовству.

Такой принцип определения относится, однако, только к этическим добродетелям. Кроме них Аристотель выделяет еще высшие — интеллектуальные добродетели. Интеллектуальная добродетель — это мудрость, а так-

95

же рассудительность (мудрость в применении к практическим делам) и сообразительность. Идеалом мудрой, разумной деятельности, как высшего блага, у Аристотеля оказывается созерцание, выступающее как высшее благо, т. к. это деятельность, содержащая цель в самой себе.

Но мудрость имеет отношение и к практическим делам. Она в виде рассудительности присутствует во всех этических добродетелях, ведь они, как уже отмечалось, как раз и возникают благодаря взаимодействию аффективной и разумной частей души.

Аристотель сделал огромный шаг в развитии этической мысли, положительно оценив роль аффектов

в моральном действии. Но он был против страстей. Страсть или сильное эмоциональное напряжение может, с его точки зрения, только увести человека от правильного действия, т. к., поддаваясь страстям, мы теряем контроль разума. «Мы, — говорит Аристотель, — должны следить за тем, к чему мы сами восприимчивы, ибо от природы все склонны к разному, а узнать к чему — можно по возникающему в нас удовольствию и страданию, и надо увлечь самих себя в противоположную сторону, потому что, далеко уводя себя от проступка, мы придем к середине, что и делают, например, исправляя кривизну деревьев. Больше всего надо во всем остерегаться удовольствия и того, что его доставляет, потому что об этих вещах мы судим крайне пристрастно»[13].

Следовательно, в этической концепции Аристотеля позитивную роль играют только умеренные эмоции. Но мы знаем, что в действительности многими своими достижениями человечество обязано именно страстям. Без них не может быть творческого горения, мучительного поиска истины, не может быть никакого самопожертвования.

Аристотель в целом исходит в своей этической концепции из эвдемонистического тезиса. Он считает что стремление к счастью, — это самое простое и понятное желание человека. Но путь к счастью показывает этика. «.. .Человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько — то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной]»[14]. Счастье и есть жизнь в соответствии с добродетелью.

[13] *Аристотель.* Соч.: В 4 т.— Т. 4.— М, 1984.— С. 93.

[14] Там же. — С. 64.

86

На низших уровнях бытия счастье дает сознание совершенства. Здесь человек реализует свое социальное назначение. Этот уровень бытия в основном регулируется этическими добродетелями. Но человек также обладает разумом. Его высшее назначение, согласно доминирующей в античной этике традиции, должно быть связано с самим разумом, не рассматриваемым просто в качестве аппарата для производства каких-то вещей. Но такой разум по логике вещей не может быть ничем иным, кроме созерцающего разума. В связи с этим ***Аристотель определяет высшее благо как созерцание, поскольку это деятельность, содержащая цель в самой себе.*** В такой деятельности человек становится подобен богам. Но присутствие на таком уровне бытия требует крайнего напряжения, и фактически человек может лишь приблизиться к состоянию самодостаточного созерцания.

Идеи соединения с абсолютом, как временного энергетически напряженного состояния, были развиты далее в философии элинистического философа Плотина, фактически завершающего античную традицию, объявившего весь мир результатом созерцания божественных форм со стороны мировой души.

Аристотель отрицал крайние формы политической организации (тиранию, олигархию, демократию) и поддерживал умеренные (монархию, аристократию). Наилучшей же он считал «политию», в которой происходит смешение олигархии и демократии, а доминирующим является средний зажиточный слой. Аристотель критикует идеальное государство Платона за недооценку роли частной собственности, отрицания ее для высших слоев общества. Он говорит, что сама мысль о собственности доставляет человеку удовольствие и отмена ее совершенно недопустима. Аристотель был апологетом рабства. Он рассматривал его как институт, существующий по природе, необходимый для того, чтобы свободные, способные к политической и общественной деятельности люди не были заняты тяжелым физическим трудом.

7. Позднеантичные философские учения

Среди поздних античных этических концепций, относящихся к эпохе эллинизма, обычно выделяют **скептицизм, эпикуреизм** и **стоицизм.** На римской по-

97

чве определенное распространение получили также **неопифагореизм** и **неоплатонизм.** Последний, собственно, уже развивался параллельно с гностицизмом и христианством, но по характеру выраженных в нем идей неоплатонизм несомненно завершает античную традицию. Особенностью философских учений данного периода является усиление внимания к этическим вопросам, которое вытесняет разработку теории познания и онтологии. В этике при этом *происходит резкое противопоставление личной и общественной жизни, формируется идеал невозмутимого мудреца,* который, если и участвует в общественных делах, то делает это по необходимости, одновременно бесстрастно, спокойно принимая свою судьбу.

В эпоху эллинизма изменяются представления человека о самом себе, происходит как бы расширение пространственных горизонтов его бытия, изменяется сам стиль его мышления. Во многом это было связано с завоеваниями Александра Македонского и войнами, которые вел Рим. Модели полиса с упорядоченным пространством, что закономерно требовало представить в качестве упорядоченного и весь космос, звало к поискам сущности и основанного на ней совершенства, все более и более противопоставляется в этот период активность, направленная на решение задач данного момента, на соединение разносторонних оснований бытия. Так Полибий — видный греческий историк и политический деятель, продолживший свою политическую и дипломатическую деятельность также как римлянин, уже не стремится к какой-то идеальной модели государства. В отличие от Аристотеля и особенно Платона, стремящихся к выражению в представлении об идеальном государстве некоторого

совершенного принципа, Полибий, наоборот, *отмечает неустойчивость и недостатки, присущие каждой простой форме.* Так, царству сопутствует тирания, а демократия вырождается в необузданное господство силы. Он говорит, что совершенной формой государственного устройства надо признать такую, в которой соединяются особенности царской власти, аристократии и демократии. Этот идеал Полибий в принципе видел в организации Римского государства, хотя он и полагал, что основным средством упорядочивания политической жиз-

98

ни должно быть не создание совершенных государственных структур, а искусство политического управления, принятие конкретных политических решений в конкретных ситуациях.

Скептицизм

В предшествующей скептицизму традиции сам мир рассматривался как универсальный субъект. В его центре почти во всех концепциях греческой философии (даже материалистических) находилась «Душа-правительница». Познание и понимание добродетели в основном восходило к представлению о месте человека в универсальном порядке бытия. Скептики прерывают эту традицию, объявляя мир непознаваемым, и, по существу, оставляя человека наедине с самим собой. Они считают, что спокойствие духа, которое также, как и у многих других античных философов, является их идеалом, можно достичь и в неизвестном, непонятном для человека мире. Я думаю, что в своем представлении о необходимости производства жизненного идеала, в условиях принципиальной ограниченности возможностей познания скептики не правы только в степени: мы действительно вынуждены жить и хотим быть счастливыми в мире, который не можем до конца познать.

Идеи скептицизма были представлены во многих античных школах. Парменид утверждал, что воспринимаемое с помощью ощущений не дает истинного знания. Гераклит говорил, что хотя логос всеобщ, многие живут так, как будто у них имеется особое понимание. Сократ говорил: «Я знаю, что я ничего не знаю». Платон полагал, что людям доступен лишь правдоподобный смысл (правильное мнение). Аристотель также считал, что человеческое познание ограничено. Одновременное видение всех форм принадлежит, с его точки зрения, лишь божественному разуму. Ближе всего к оправданному, вытекающему из неопределенности положения субъекта в мире скептицизму, подошел Демокрит. Его идея о том, что холод и тепло относительны, даются по уговору, хотя в действительности существуют лишь атомы и пустота, предвосхищает

89

локковское различие первичных и вторичных качеств, а его принцип умеренности прямо следует из того, что мы не знаем, какая из страстей наилучшая. Тем не менее Демокрит, как сторонник абсолютного детерминизма по логике вещей, тоже должен был верить в достижимость исчерпывающего (по крайней мере для какой-то ограниченной сферы бытия) знания.

В результате осознания сложностей процесса познания, связанных с тем, что сущности оказываются замаскированными, что они не раскрываются непосредственно на основе наблюдения явлений земного мира, у многих философов рождалось желание приблизиться к некоторому метафизическому миру, постичь идеи, имеющие самостоятельное бытие, что, как казалось, обеспечило бы обладание истинным, всеобъемлющим знанием. Но в действительности, обретение такого знания фактически означало бы устранение субъективности, ведь оно лишило бы человека неопределенности его положения в мире, из-за которой и развиваются все механизмы опережающего отражения, в том числе и такой развитый механизм, как сознание. *Скептицизм пробивает первую брешь в обычном для древнегреческих мыслителей стремлении к обладанию всеохватывающим знанием, он вообще ставит под сомнение пользу от такого знания, даже если бы его было возможно получить.*

Основателем скептицизма считается

Пиррон (IV — нач. III в. до н. э.)·

Пиррон (IV — нач. III в. до н. э.)· Он полагал, что состояние спокойствия духа достигается в результате воздержания от суждений. Своей жизнью Пиррон, как и многие другие греческие философы, демонстрировал непоколебимую веру в собственные идеи. Это выражалось в том, что данные идеи использовались как жизненные принципы. Считая мир непознаваемым, Пиррон, по-видимому, считал, что невозможно оценить и степень вероятности опасностей, которые нас в нем подстерегают. Поэтому он ходил по улицам, не замечая ничего, не опасаясь повозок, и от опасностей философа уберегали его ученики.

Пытаясь кратко выразить суть концепции скептицизма, Пиррон формулирует три вопроса и дает на них следующие соответствующие доктрине ответы: какова природа вещей?— непознаваемость; как мы должны к

100

ним относиться?— воздерживаться; какую мы получаем выгоду из такого отношения?— невозмутимость.

Идеалом такой невозмутимости, наверное, можно считать поведение Пиррона во время кораблекрушения, когда он, указав на поросенка, спокойно принимавшего пищу и просто не воспринимавшего ситуацию, сказал, что это идеал поведения истинного мудреца и все должны следовать ему. Данный пример хорошо показывает, что совсем не всякое знание дает человеку практическую

пользу. Так, адекватное восприятие ситуации кораблекрушения только усиливает беспокойство.

С точки зрения скептиков, во многом традиционная для античности идея зависимости добродетели от знания, представление о том, что на пути познания можно достичь большего счастья, является ложной. Они считают, что в таком случае индивид оказывается рабом по отношению к истине: он или сожалеет о том, что не обладают ею, или боится ее лишиться. Таким образом, стремление к истине, так же как и намеренное стремление к счастью, приводит только к ненужному беспокойству души. **Секст Эмпирик (2-я пол. II в. — нач. III в.),** один из наиболее известных представителей данного течения, оставивший после себя много сочинений, пишет по поводу стремления человека к достижению истинного блага следующее: «Не уловивши блага, он будет сильно тревожиться от желания овладеть им, а достигнув его, никогда не успокоится вследствие избытка радости или заботы о полученном»[15]. В то же время вывод о том, что спокойствие духа наступает в результате воздержания от суждений, скептики рассматривают как случайно получивший подтверждение факт обыденной жизни, ведь если бы это следовало из теории, то также было бы основано на суждении.

Эпикуреизм

Эпикуреизм — учение, созданное одним мыслителем **Эпикуром (341-270 гг. до н. э.)**. Ученики Эпикура лишь пересказывали его идеи, не внося в них ничего принципиально нового. Идеал, сформулированный Эпикуром, близок идеалу скептиков, но, в отличие от них, спокойствие, наоборот, следует в учении Эпикура

[15] *Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т.— Т. 2.— М., 1976.— С. 26.

101

из правильного рассуждения, в том числе — из применения наличного научного знания для решения важных смысложизненных вопросов.

Эпикура часто истолковывают как гедониста и эвдемониста. Что касается первого, это не совсем точно. Конечно, Эпикур признавал роль чувственных удовольствий как необходимого элемента жизни, но он решительно отвергал всякое удовольствие, которое ведет к страданию, в том числе — даже к простому беспокойству. Говоря о чувственных удовольствиях, Эпикур не признает ценности удовольствий процесса, т. е. например, поглощения пищи, а признает только ценность состояния, наступающего в результате удовлетворения чувства голода.

Удовольствия разделяются им на три класса:

1) естественные и необходимые, т. е. те, что связаны с удовлетворением элементарных физиологических потребностей;

2) естественные, но не необходимые, например, удовольствия от изысканных яств;

3) неестественные и не необходимые, например, удовольствия от удовлетворения честолюбивых замыслов.

Решение относительно предпочтений в этих удовольствиях принимает разум. В отношении чувственных удовольствий благоразумие показывает, что *приемлемой является только первая группа, т. е. удовольствия естественные и необходимые.* Других удовольствий следует избегать, даже если они доступны потому, что в таком случае всегда есть основания для лишнего беспокойства, связанного с приобретением дорогих вещей, изысканных кушаний и страхом все это потерять.

Необходимость изучения явлений природы Эпикур также всецело подчиняет задаче достижения спокойствия духа. «Если бы нас нисколько не беспокоили подозрения относительно небесных явлений, — говорит Эпикур, — и подозрения о смерти, что она имеет к нам какое-то отношение, а также непонимание границ страданий и страстей, то мы не имели бы надобности в изучении природы»[16].

[16] Материалисты Древней Греции.— М., 1955.— С. 214.

102

Знание позволяет преодолеть страх перед смертью, перед богами и перед природной необходимостью. Аргумент Эпикура относительно преодоления страха перед смертью хорошо известен. Когда мы что-то ощущаем, смерти еще нет, а когда смерть есть, мы уже ничего не ощущаем. Эпикур пытается объяснить все природные явления материалистически и тем самым показать, что боги не оказывают на жизнь людей никакого влияния. Если они и есть, это исключительно созерцающие, живущие своей собственной эгоистической жизнью существа. Данное положение (предположение) Эпикур также пытается доказать научно. Если боги блаженны, говорит он, то они пребывают в спокойном состоянии духа и не вмешиваются в дела людей. Что же касается научного понимания природных явлений, то оригинальность подхода Эпикура заключается здесь в том, что он допускает множественность объяснений.

«...Даже если мы находим несколько причин поворотов, заходов, восходов, затмений и тому подобных явлений, — говорит Эпикур в письме к Геродоту, — не следует думать, что исследование об этих явлениях не достигло той точности, какая способствует безмятежности и счастью нашему»[17]. Здесь Эпикур впервые ставит колоссальную научную проблему; проблему степени точности научного знания, необходимого для практического ответа на тот или иной мировоззренческий вопрос. Страх перед необходимостью преодолевается за счет представления об отклоняющемся атоме. Отсюда следует вывод о том, что полного детерминизма в природе нет. Это позволяет более глубоко и правильно понять случайность, по сравнению с Демокритом. Случай сам по себе не дает людям ни добра, ни зла. Он

доставляет только начало великих благ или великих зол. Последнее же зависит от того, как человек использует этот случай или, иначе говоря, — как он отреагирует на непредвиденное воздействие внешнего мира. Это уже непросто преодоление страха перед необходимостью, но и новый шаг в понимании реактивной природы субъекта, его способности по-разному организовать жизнь в разных обстоятельствах.

[17] Материалисты Древней Греции.— М., 1955.— С. 195.

103

В представлениях об обществе Эпикур придерживался договорной теории. Он считал, что законы необходимы, т. к. дают каждому гарантии его независимости, служат средством предотвращения вреда, который один человек мог бы нанести другому при отсутствии общих правил поведения, общего понятия о справедливости. «Справедливость сама по себе не есть нечто, но в сношениях людей друг с другом в каких бы то ни было местах всегда она есть некоторый договор о том, чтобы не вредить и не терпеть вреда»[18]. Так как справедливость определяется общей пользой, законы необходимо исполнять. Если же кто-то уклоняется от справедливости, желая получить личную выгоду, он в действительности получает большее страдание, т. к. в течение всей жизни боится, что его поступок будет раскрыт.

Стоицизм

В стоической традиции, представленной многими мыслителями уже не только на греческой, но и на римской почве, также формулируется идеал невозмутимости духа. Человек здесь, правда, не устраняется от общественных дел в такой степени, в какой это было характерно для эпикуреизма. Однако он всецело подчиняется своей судьбе, должен ее безропотно принять и сохранять невозмутимость духа, независимо от того, что бы с ним не происходило.

Мир, согласно мнению стоиков, развивается от одного мирового пожара до другого. В пожаре все уничтожается и затем возникает вновь в той же последовательности. Это представление основано на идее всеобщего детерминизма, согласно которой все действия человека предопределены однозначно действующими причинами, все, что случается с ним, предопределено судьбой.

Такой взгляд, казалось бы, мало совместим с представлениями об активности человека, свободной воле и возможности определенного выбора. Тем не менее сторонники стоической философии, по-видимому, полагали, что положение человека в мире, хотя и определено, но не задано абсолютно жестко, что есть какая-то предназначенная каждому линия судьбы, к которой

[18] Материалисты Древней Греции.— М., 1955.— С. 217.

104

в реальной жизни можно приблизиться, но которая не может быть воспроизведена абсолютно точно. Это показывает значение субъективных усилий, направленных на то, чтобы по каким-то признакам понять свою судьбу, осознать свое предназначение и попытаться наиболее полно реализовать его. Диоген Лаэртский описывает, что с **Зеноном-стоиком (ок. 333-262 гг. до н.** э.), который является основателем философии стоицизма, однажды произошел такой случай. Он стал пороть раба за кражу. «Мне суждено было украсть», — сказал раб, намекая на всеобщую необходимость. «Суждено было быть битым», — ответил Зенон[19].

В связи с тем, что стоики поставили своей задачей достижение спокойствия духа, они много внимания уделили исследованию человеческих эмоций. С их точки зрения, эмоции, страсти являются просто результатом наших верований, суждений, причем чаще всего неправильных, т. к. ненужных вредных страстей гораздо больше, чем полезных. В связи с этим стоики полагали, что достаточно просто изменить наши представления для того, чтобы обрести столь желанное спокойствие духа. Например, достаточно просто понять, что-то, что кажется страшным, в действительности таковым не является для того, чтобы перестать бояться.

В своих нравственных представлениях стоики пожалуй, наиболее явно в античной этике выразили позицию морального абсолютизма. Они разделили добродетельные и надлежащие действия как действия, в которых проявляются нравственные мотивы, и действия, направленные на достижение какого-либо оправданного разумом результата. Так надлежит, например, заботиться о собственном здоровье, но к морали это не имеет никакого отношения. Абсолютной нетленной ценностью является, с их точки зрения, только добродетель, т. к. память о ней сохраняется в веках, и именно добродетель нужна для счастья. Надлежащие действия составляют сферу относительных ценностей. В отдельных случаях надлежащее и добродетельное, правда, может совпадать, хотя полного тождества между ними нет. Например, жизнь друга является относи-

[19] См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.— М, 1979.— С. 276.

105

тельной ценностью, но усилие, направленное на его спасение, имеет абсолютное значение.

В средней стое **(Панеций, Посидоний)** столь резкое разделение смягчается, результат поступка, а также отличные от добродетели условия счастья в большей степени принимается во внимание. В этике Панеция происходит разработка учения об обязанностях, ответственности.

В поздней стое **(Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий)** уже в значительной мере звучат христианские мотивы. Человек провозглашается высшей ценностью, причем именно любой человек, независимо от его социального положения.

106

Глава 2. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Философия Средних веков

Средневековая философия охватывает значительный период времени: по меньшей мере от IX до XV вв. Главной ее характеристикой является, безусловно, тесная связь с христианской теологией и господствовавшим христианским мировоззрением. И хотя, с одной стороны, философия только в силу данного обстоятельства не перестает быть философией, т. е. рациональным поиском истины, она, с другой стороны, ограничивается в этом поиске требованиями христианской догматики, по причине чего средневековую философию часто называют христианской философией, и по причине чего на протяжении указанного периода нелегко обнаружить философскую систему, вступающую, по крайней мере, явно, в противоречие с данной догматикой. Кроме того, важным фактором, повлиявшим на становление и развитие средневековой философии, является то обстоятельство, что подавляющее *большинство средневековых мыслителей были по преимуществу теологами, а не философами, и использовали философию как вспомогательный инструмент при решении теологических проблем.* Отсюда и особый статус философии в Средние века: для средневекового мыслителя она есть *ancilla theologiae,* **служанка теологии.**

В истории собственно средневековой философии, или схоластики, обычно выделяют четыре основных
107
периода: предсхоластический (ок. 800— 1050), ранняя схоластика (1050—1200), высокая схоластика (1200 — 1350), поздняя схоластика (1350 — 1500[1]).

2. Предсхоластический период

Предсхоластический период является переходным этапом между патристикой и собственно средневековой философией. Нельзя сказать, что философия этого периода совершенно лишена всякой оригинальности, или, тем более, что ее вовсе не существовало, но невозможно, однако, не отметить, что за редчайшим исключением главной тенденцией творчества мыслителей данного периода становится не столько самостоятельное философствование, сколько сохранение и адаптация к новым культурно-историческим условиям античного философского наследия (отсюда активная комментаторская деятельность (глоссы) и составление разного рода энциклопедических сочинений). Впрочем, знакомство мыслителей этого периода с античной философией (как классического, так и постклассического периодов) было более чем несовершенным и отрывочным, а сама она рассматривалась и воспринималась преимущественно через призму творчества **Аврелия Августина, Северина Боэция** и некоторых других раннехристианских авторов.

Именно Августин и Боэций предоставляют мыслителям IX — начала XI вв. материал для философских спекуляций; оригинальный Аристотель известен мало (в пределах отдельных сочинений по логике), а другие античные авторы неизвестны практически вовсе (исключение составляют отдельные трактаты Порфирия, Марциана Капеллы, Апулея, Цицерона). Еще одной характерной чертой философии данного периода (опять-таки за редчайшим исключением) является сужение ее горизонтов до логики, или, как ее тогда называли, диалектики, а также прочная инкорпорированность в общую

[1] Данная датировка весьма условна: иногда историю средневековой философии заканчивают XIV веком; мы же исходим из того, что расцвет творчества Габриэля Биля (ум. 1495), часто называемого «последним схоластом», приходится именно на конец XV в.

108
теологическую картину мира: философия служила преимущественно как вспомогательный инструмент при толковании того или иного текста святого Писания.

Возникновение средневековой учености, как правило, связывается с деятельностью императора Карла Великого (768 — 814), который, покровительствуя наукам и искусствам и стремясь возродить почти утраченную после нескольких «темных столетий» Раннего средневековья античную образованность, основал в столице своего государства Аахене Палатинскую школу, ставшую важнейшим культурным центром тогдашней Европы. Главой школы и советником Карла в делах культуры, школы и церкви долгое время являлся Алкуин, или Альбин (ок. 730 — 804), известный также как основатель монастырской школы св. Мартина в Туре. Алкуин в немалой степени способствовал возрождению и широкому распространению наук тривия (риторика, грамматика, диалектика, или логика) и квадривия (арифметика, геометрия, астрономия, музыка), бывших в поздней Античности основой образования. В числе главных сочинений Алкуина можно назвать трактаты *«De fide Trinitatis»* («О вере в Троицу») и *«De ratione animae»* («О понятии души»). Первый, посвященный преимущественно специфически христианской тринитарной проблематике, содержит, тем не менее, наброски естественной теологии[2] (так, Альбин, опираясь не на авторитет Писания, но на разум, показывает, что Бог абсолютно прост, неизменен, вечен, используя при этом категориальный аппарат Аристотеля, понятия о субстанциальной и акцидентальной предикации и т. д.), второй посвящен отдельным проблемам психологии, решаемых

преимущественно в августинианском ключе (вслед за Августином Алкуин определяет душу как бессмертную простую разумную духовную субстанцию, наделенную свободой воли, а среди основных способностей души называет разум, волю и память).

В германских землях программу Алкуина по восстановлению наук тривия и квадривия реализовывал его ученик Рабан Мавр (776 — 856), архиепископ Майнцский, прославившийся своим всеобъемлющим сочинением

[2] Здесь и далее под естественной теологией понимается учение о Боге, основанное на рациональной аргументации.

109

«De universo» («О вселенной»). Кроме него, среди учеников Алкуина можно назвать Фредегизия Турского (ум. 834), автора «Письма о ничто и тьме», в котором он пытался осмыслить христианский догмат о творении из ничто. При этом Фредегизий, используя инструментарий грамматики и формальной логики, утверждал, в частности, что термину «ничто» должен соответствовать некий реальный объект, поскольку всякое имя, обладающее определенным значением, должно обозначать нечто реально существующее.

Среди других заметных мыслителей этого периода можно выделить Пасхазия Радберта (ум. 851), автора *«De fide, spe et cantate»* («О вере, надежде и любви»), Гейрика (834 — 881) и Ремигия (ум. 904) из Осера, авторов глосс к *«Десяти категориям»*[3], Герберта из Орильяка (ок. 938—1003) (с 999 г.— римский папа Сильвестр II), прославившего своей ученостью кафедральную школу в Реймсе, его ученика Фульбера (ум. 1028), основателя школы в Шартре.

Следует отметить также, что именно в этот период в оборот входит термин «схоластик» (scholasticus — от schola, школа). Изначально этим именем в школах каролингской эпохи называли учителей тривия и квадривия, а впоследствие оно стало употребляться более широко — как синоним образованного и ученого человека, занимающегося преподавательской деятельностью. Поэтому философия и теология, преподававшиеся в средневековых школах и университетах, получили название «схоластических».

Наиболее ярким явлением в философии данного периода является, безусловно, творчество ирландца

Иоанна Скота Эригены (ок. 810 — ок. 877).

Иоанна Скота Эригены (ок. 810 — ок. 877). Эригена был, по сути дела, первым мыслителем Средневековья, создавшим оригинальную и всеобъемлющую *философскую* систему, представленную в его главном сочинении *«De divisione naturae»* («О делении природы»), которая могла конкурировать с *философско-теологическим* синтезом таких авторов, как Алкуин, Рабан Мавр и др. Для своего времени Эригена обладал чрезвычайно широким кругозором. Великолепно зная греческий

[3] Сочинение неизвестного автора, в котором кратко излагается содержание *Категорий* Аристотеля.

111

язык (что было крайне редким явлением для Западной Европы той эпохи), он первым осуществил качественный перевод на латынь сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, переводил трактаты Максима Исповедника, Григория Нисского и др. Эригена, таким образом, испытал значительное влияние греческой патристики (прежде всего, Псевдо-Дионисия), и, соответственно, неоплатонической традиции.

Касаясь взаимоотношения веры и разума, Иоанн Скот Эригена утверждает следующее. Человечество прошло две последовательные стадии по отношению к познанию истины. Первая стадия — до воплощения Христа. На этом этапе разум человека настолько искажен и замутнен первородным грехом, что единственным источником познания для него является естественная философия, или физика. Но после воплощения Христа, Искупления и распространения Откровения человек может черпать истину из непогрешимого источника — св. Писания. На этой стадии как философы, так и теологи научаемы Откровением, а потому философия есть ничто иное как религия. Отсюда знаменитая фраза Эригены: *vera philosophia vera religio est* (истинная философия есть истинная религия).

Однако в вопросе о том, как именно следует извлекать истину, заключенную в Писании, Эригена занимает позицию, отличную от точки зрения большинства современных ему теологов. Эригена считает, что главным авторитетом при толковании Писания является разум, поэтому, хотя к авторитету Отцов Церкви следует прислушиваться, нельзя возводить их в абсолют. Разум в постижении Писания может идти столь же далеко, сколь вера, все церковные догматы могут иметь рациональное объяснение, что впрочем, понятно, ибо Эригена не делает различия между философией и теологией.

В центре философской системе Эригены находится учение о природе и ее четверном делении. Природа — полнота реальности, включающая как Бога, так и Его творение. Природа «есть общее имя для всего, что существует и не существует» (сущим при этом Эригена называет то, что доступно человеческому познанию, а не-сущим — то, что превышает познание человека).

110

Как таковая природа подразделяется на: 1) творящую и несотворенную (Бог как творец); 2) творящую и сотворенную (Божественные идеи, сообразно которым Бог творит мир); 3) сотворенную и нетворящую (Тварные вещи тварного мира); 4) несотворенную и нетворящую (Бог как цель, к которой возвращаются все вещи этого мира). Важно отметить, что данное деление природы представляет из себя не деление рода на виды, но скорее, вполне в русле неоплатонической традиции, логико-онтологический порядок исхождения всех вещей от Бога.

Первая природа, т. е. Бог-творец, трактуется Эригеной как не-сущее: в том смысле, что мы не можем иметь о Нем никакого положительного знания. Поэтому нельзя говорить, что Бог существует, является

мудрым, справедливым и т. д.; можно только сказать, что Бог сверх-сущий, сверх-мудр, сверх-справедлив и т. д. Несмотря на то, что как таковой Бог непознаваем, Он отчасти открывается нашему познанию в теофаниях (богоявлениях), которые и служат средством познания Бога. Такие теофании суть вещи и явления сотворенного мира и озарения божественной благодати.

Вторая природа, или Божественные идеи, созданы и сформированы в Божественном Слове (Разуме Бога): они тварны и не суть Бог. Идеи вечны, однако не в том смысле, в каком вечен Бог: Бог не имеет никакого начала, а идеи, будучи тварными и вторичными по природе, имеют начало в самом Боге. Творение идей — первый этап теофании. Поскольку Бог за пределами сущего, то он непознаваем не только для нас, но и для самого себя, поэтому первое богоявление — это творение идей, благодаря которым Он познает сам себя.

Из идеального мира эманирует мир чувственных вещей — **третья природа.** Она отличается от второй не по своей сущности, но лишь по состоянию. Всеобщая сущность чувственно воспринимаемого мира, или, как называет ее Эригена, *усия,* как бы содержится в Божественном Слове, или Разуме, в абсолютном единстве и безразличии, а в мире явлений она распадается на роды и виды и облекается в акциденции, благодаря которым становится доступна чувственному восприятию. Идеи проявляются в чувственно воспринимаемом мире, распадаясь на единичные вещи, но сами при

112

этом не покидают Божественного Слова, или Разума, и не оставляют своего единства в нем.

Особое место среди вещей, относящихся к третьей природе, занимает человек, являющийся как бы микрокосмом, малой вселенной. Его основные познавательные способности суть внутреннее чувство, рассудок, разум. Внутреннее чувство из чувственно воспринимаемых вещей извлекает общие понятия, и так познаются вещи третьей природы; рассудок использует указанные общие понятия и рассматривает их так, как они существуют в Слове, и так познаются Божественные идеи; наконец, с помощью разума человек постигает Бога.

Что касается **четвертой природы,** то это — последний этап вселенского космического процесса. На этом этапе все сущее должно вернуться к Богу, в Слово Божие, все многообразное должно стать единым. При этом Бог явится как Тот, кто не сотворен, но и не творит больше. Индивидуальные человеческие души (и вообще все индивидуальные вещи), возвращаясь к Богу, не утратят своей индивидуальности, но перейдут на более высокий уровень бытия: наступит обожение, когда Бог будет всем во всем.

Эригену часто называют пантеистом, однако данная характеристика, как представляется, не вполне уместна: по словам самого Эригены, «Бог творит все и становится всем во всем, не переставая в то же время быть выше всего». Бог одновременно и имманентен, и трансцендентен миру. Он есть всеобщая сущность и в то же время не есть всеобщая сущность. В своих теофаниях Он присущ вещам этого мира, а в своем самобытии — чужд им. Поэтому можно сказать, что перед нами не столько случай пантеизма, сколько классический неоплатонический эманентизм.

Творчество Скота Эригены осталось современниками практически незамеченным. Однако было бы неуместно говорить о том, что он опередил свое время; скорее наоборот: его мысль принадлежала прошлому, а именно, поздней Античности, и, в целом, не отвечала и господствовавшему в Европе христианскому мировоззрению. Поэтому неудивительно, что дальнейшее развитие философии на латинском Западе пошло иным путем.

113

3. Ранняя схоластика

В конце XI в. интеллектуальный климат в Европе меняется. Развиваются старые и возникает большое число новых монастырских и кафедральных школ. Философы этого периода обращаются не только к традиционным логическим проблемам, но рассматривают отдельные метафизические, этические и естественнонаучные проблемы. Логические исследования приобретают глубину, предсхоластическому периоду несвойственную, хотя они по-прежнему находятся в горизонте логики Аристотеля. Философия начинает претендовать на определенную самостоятельность: она уже не является только инструментом, необходимым для экзегезы св. Писания: именно в этот период появляются произведения, посвященные исключительно *философской* тематике. Тем не менее, нельзя не отметить, что большинство проблем, решаемых философами этого периода, имеют теологическое происхождение (рациональное обоснование таинства евхаристии, троичность и единство Бога, творение из ничто), а потому сохраняется прочная инкорпорированность философии в теологический контекст и ее вторичность по отношению к теологии.

Основные проблемы философии периода ранней схоластики

Вера и разум. Как уже было сказано, в период ранней схоластики философия начинает проявлять определенную самостоятельность по отношению к теологии, в связи с чем возникает проблема четкого разграничения сфер той и другой, а также проблема их взаимоотношения. Сходные проблемы, конечно же, имели место и ранее (см. раздел об Иоанне Скоте Эригене), но только в период ранней схоластики они становятся предметом осознанного и детального рассмотрения. Вкратце вопрос о взаимоотношении веры и разума, теологии и философии может быть сформулирован следующим образом: сколь далеко может продвинуться человеческий разум в рациональном исследовании догматов веры и сколь адекватным может быть это исследование. Различные авторы предлагали различные ответы на этот

вопрос; более подробно они будут рассмотрены ниже.

114

Проблема универсалий. Проблема универсалий есть вопрос об онтологическом статусе общего. Нет сомнения, что человеческий разум пользуется общими понятиями, такими как «живое существо», «лошадь» и т. д., однако остается неясным, соответствуют ли в объективной реальности этим понятиям некие особые объекты, такие, например, как живое существо вообще или общая природа лошади и т. д. Средние века предложили несколько вариантов решения данной проблемы.

1. **Крайний реализм,** допускающий, что в объективной реальности существуют определенные объекты, соответствующие общим понятиям, причем они существуют независимо от индивидуальных объектов.

2. Умеренный реализм, предполагающий, что общее существует реально, но при этом существует только в индивидуальных объектах, а не независимо от них.

3. Номинализм, исходящий из того, что общего в объективной реальности и вне человеческого ума не существует. Проблема универсалий имеет помимо метафизического и онтологического аспекта также и гносеологический аспект. Поскольку научное знание оперирует исключительно общими понятиями, то ясно, что вопрос об объективной реальности общего является и вопросом об объективности научного знания.

Один из первых в истории схоластики ясных и очевидных конфликтов между философией и теологией связан с именем ученика Фульбера Шартрского **Беренгария Турского (ок. 1000-1080).** Беренгарий, основываясь на отдельных положениях логики Аристотеля и рассматривая логику как «науку наук», которая имеет универсальную сферу приложения, предположил, что в таинстве евхаристии не происходит реального пресуществления хлеба и вина в плоть и кровь Христову и что действительное пресуществление носит духовный характер и происходит в душах верующих. Против Беренгария выступил **Ланфранк (ум. 1089),** архиепископ Кентерберийский, обвинивший Беренгария в том, что он пытается понять «вещи, которые не могут быть поняты». Сходную позицию занимал и **Петр Дамиани (1007-1072),** который требовал не распространять «правила диалектики на вещи божественные» и утверждал, что логика является не госпожой, но служанкой теологии. Разум, с точки зрения Дамиани, не должен претен-

115

довать на универсализм, поскольку всемогущество Божие столь велико, что Бог может не только вмешиваться в естественный ход событий в настоящем, но и сделать так, «чтобы бывшее стало небывшим», т. е. изменять прошлое по своему усмотрению.

Одни из первых в схоластике попыток решения проблемы универсалий принадлежат **Гийому из Шампо (1070-1121)** и **Росцелину из Компьени (ум. ок. 1120),** причем их учения полностью противоположны одно другому. Гийом из Шампо занял позицию крайнего реализма, утверждая, что общее (например, человеческая природа) существует реально в качестве некоей отдельной субстанции, а индивиды конституируются в результате привхождения к этой общей субстанции случайных признаков (акциденций). Напротив, Росцелин считал, что реально существуют только индивидуальные объекты, а общее существует лишь в словесном выражении (universale est flatus vocis). Данная номиналистическая позиция привела Росцелина к троебожию, поскольку он предположил, что слово «Бог» является обозначением трех отдельных субстанций: Отца, Сына и Святого Духа.

Одним из главных противников Росцелина был **Ансельм Д'Аоста** (известен также как **Ансельм Кентерберийский) (1033-1109),** с 1093 — архиепископ Кентербери. Ансельм, как Ланфранк и Петр Дамиани, полагал, что логики вроде Росцелина не должны претендовать на рациональное разъяснение догматов веры, в частности, догмата о Троице: в своем трактате *«О Троице против богохульств Рузелина, или Росцелина»,* он прямо заявляет, осмысление догматов — дело теологов. Но Ансельм при этом вовсе не отказывался от рационального богопознания и не считал философию ненужным и вредным занятием; критикуя Росцелина, он имел в виду, что отправной точкой философского исследования должна служить христианская вера, а не то или иное философское учение, поэтому главным принципом философии Ансельма становится *fides quaerens intellectum,* вера, ищущая понимания.

Одним из главных достижений Ансельма на этом пути стали его доказательства существования Бога. В трактате «Монологион» Ансельм предложил три апостериорных доказательства бытия Божия. Первое из

116

них основано на наличии различных по степени совершенства благ. Все блага, которые не являются благими сами по себе, поскольку не являются чистым и наисовершеннейшим благом, могут быть благими только потому, что причастны этому наисовершеннейшему благу; таковое благо и есть Бог. Второе доказательство, сходное по форме, основано на том, что ни одна тварная вещь не существует сама по себе и должна иметь первую причину своего бытия в сущем, которое является бытием самим по себе и есть источник всякого бытия; третье, также сходное по форме, основывается на различных степенях совершенства тварных вещей и предполагает существование наисовершеннейшего существа как источника всяческого совершенства.

Если данные доказательства достаточно традиционны и восходят к платонической традиции, то четвертое, априорное, доказательство существования Бога, представленное в трактате «Прослогион», разработано самим Ансельмом и вошло в историю философии как «аргумент Ансельма», или

«онтологическое доказательство Ансельма». Данное доказательство исходит из самого понятия Бога. Ансельм предполагает, что Бог есть совершеннейшее существо; но как таковое Он не может не существовать в реальности, поскольку, если бы Он не существовал в реальности, а был бы только понятием человеческого разума, Его уже нельзя было бы назвать наисовершеннейшим существом.

В вопросе об универсалиях Ансельм занял позицию, близкую к крайнему реализму (можно сказать, что и в этом проявляется общий платонический характер его учения). Общее, с его точки зрения, должно существовать, по крайней мере, в виде идей Бога, в соответствии с которыми Бог творит мир. Эти идеи являются как бы образцами (exemplares) тварных вещей (отсюда термин «экземпляризм», которым иногда характеризуется учение Ансельма); но эти идеи неотличны от сущности Бога, которая абсолютно проста, поэтому общее не только существует реально и отдельно от индивидов, но существует более совершенно, нежели индивидуальные тварные вещи.

Поскольку научное познание, являющееся познанием общего, при таковых обстоятельствах неизбежно отождествляется с интеллектуальным узрением указан-
117
ных образцов-экземпляров, и, соответственно, с определенным приобщением к божественному, то становится понятной критика Ансельмом номиналистов, которые, по его мнению, настолько погрузились в созерцание чувственно воспринимаемых индивидуальных объектов, что отклонились не только от истинного пути познания, но и от самого Бога.

Любопытно учение Ансельма относительно свободы воли. Свобода воли не есть возможность выбора между добром и злом, пороком и добродетелью, поскольку в противном случае нельзя было бы говорить о свободной воле Бога, которая никоим образом не может склоняться ко злу. Свобода воли человека таким образом состоит в сохранении праведности (правильной направленности воли), которая дана человеку по милости Божией, т. е. в отказе от совершения зла и полному подчинению своей воли Божественной Воле.

Если Ансельм критиковал номинализм, то реализм, по крайней мере, в версии Гийома из Шампо, подвергся жесткой критике со стороны выдающегося логика и философа **Петра Абеляра (1079-1142).** С точки зрения Абеляра, общее не может существовать как некая самостоятельная субстанция, по отношению к которой индивиды являются лишь акциденциями, поскольку, будь так, то, например, у всех людей была безусловно одна и та же сущность, и один и тот же человек находился бы одновременно в Риме и в Париже, что абсурдно. Поэтому в вопросе об онтологическом статусе универсалий Абеляр занял номиналистическую позицию: с его точки зрения, универсалия есть звук, обозначающий определенное число объектов, обладающих между собой неким сходством. Это сходство есть «статус», определенное состояние, присущее некоему классу объектов. «Статус» есть не какая-то реально существующая вещь, а определенный способ бытия той или иной вещи (например, «быть человеком»)[4]. Из номина-

[4] Впрочем, можно отметить, что номинализм Абеляра не был последовательным: Абеляр допускал, что общее может существовать в качестве Божественных идей, но его позиция в данном вопросе является несколько неопределенной. В любом случае, не подлежит сомнению, что существование общего в тварном мире в качестве неких самостоятельных и реальных вещей Абеляром отрицалось.
118
листической позиции Абеляра следует и его учение о познании: познание не есть результат постижения общего; в основе познания лежит чувственное восприятие единичных вещей, а общие понятия образуются в результате смешения нескольких чувственных созерцаний индивидуальных объектов.

Абеляр известен также как автор этического учения, в рамках которого он пытался обосновать, что грех есть направленность (intentio) воли к совершению недолжного или несовершению должного, а собственно *actio mala,* дурное действие, ничего греху не добавляет. То же относится и к благим поступкам: благо есть собственно намерение, а не действие, которое может при определенных обстоятельствах быть как благим, так и дурным. Благо и нравственность, по мнению Абеляра, состоят в следовании воле Бога, равно как и зло и безнравственность — в отклонении от воли Бога. Однако незнание Божественной воли освобождает от греха и ответственности за него. Человек не может быть обвинен в презрении Божественной воли, если она ему неизвестна.

В вопросе соотношения веры и разума Абеляр в некотором смысле являлся антиподом Ансельма Кентерберийского. Если принцип второго — «верую, чтобы понять», то принцип первого — «понимаю, чтобы верить». Абеляр полагал, что практически все догматы христианства имеют рациональное обоснование, поскольку верить в то, что неразумно — нелепо. В связи с этим обстоятельством Абеляр считал, что принципы и методы философии приложимы к сфере теологии, в результате чего пришел к выводам, сомнительным, с точки зрения ортодоксов. Отдельные тезисы учения Абеляра были дважды подвергнуты осуждению — в 1121 и 1140 гг.

Школы XII столетия. В XII столетии в Европе возникло значительное число школ, в рамках которых разрабатывались довольно самобытные и оригинальные философские учения. Среди главных школ этой эпохи можно назвать Шартрскую школу (основные представители: **Бернар Шартрский (ум. ок. 1130), Тьерри Шартрский (ум. ок. 1155), Гийом из Конша (ум. ок. 1154);** с Шартрской школой связаны также имена **Гильберта Порретанского (ок. 1076-1154)** и **Иоанна Солс-**
113

берийского (ок. 1115-1180)), тяготевшую к платонизму, и Сент-Викторскую школу (основные представители: **Гуго Сент-Викторский (ок. 1096-1141), Ришар Сент-Викторский (ок. 1123-1173), Вальтер Сент-Викторский**

(ум. ок. 1180)), где главным направлением стал спекулятивный мистицизм.

Среди других заметных мыслителей данного периода можно выделить **Бернара Клервосского (1091 — 1153),** представителя спекулятивного мистицизма и одного из главных оппонентов Абеляра в вопросе о компетенции философии в сфере христианской догматики, **Петра Ломбардского (ум. ок. 1164),** автора «Сентенций» — знаменитого учебника теологии, который комментировался большинством мыслителей высокой схоластики, **Алана Лилльского (ок. 1128-1203)**, в работах которого обнаруживается определенное знакомство с отдельными, до того на латинском Западе неизвестными, философскими идеями Аристотеля, и прослеживаются тенденции, получившие дальнейшее развитие в творчестве представителей последующего периода.

4. Высокая схоластика

Конец периода ранней схоластики и начало периода высокой схоластики отмечены колоссальными изменениями в интеллектуальной жизни Западной Европы. Во-первых, многие монастырские и кафедральные школы становятся университетами — крупными учебными центрами, в которых были разработаны особая система преподавания, специфическая философская терминология, методы философского исследования и т. д. Данное обстоятельство, безусловно, стимулировало в XIII в. бурное развитие философии, чему в еще большей мере способствовало также появление латинских переводов неизвестных ранее на христианском Западе сочинений Аристотеля (*«Первой»* и *«Второй Аналитик», «Физики», « Метафизики»,* трактатов *«О душе», «Никомахова этика»* и т. д.), античных авторов (Евклида, Птолемея, Александра Афродисийского и др.), арабских и иудейских мыслителей (Аль-Фараби (ок. 875 — ок. 950), Авиценны (980-1037), Аверроэса (1126-1198), Авицеброна (ок. 1021-1058) и др.).Сле-

120

дует отметить, что восприятие западным христианским миром античного философского наследия происходило отнюдь не гладко и сопровождалось серьезными интеллектуальными коллизиями и кризисами. Помимо того очевидного факта, что в учении Аристотеля и других философов излагались идеи, несовместимые с христианской догматикой, античная и арабская философия содержала чуждое христианству языческое и натуралистическое мировоззрение, причем рационально обоснованное и данное в целостном и законченном виде, а потому вполне способное конкурировать с официальным христианским учением. Отсюда, с одной стороны, неоднократные запреты на чтение лекций по сочинениям Аристотеля, многочисленные полемические сочинения, направленные против тех или иных аспектов учения Аристотеля и других философов, а с другой стороны — появление на латинском Западе философских доктрин, явно или неявно оппозиционных христианскому вероучению. Однако наиболее выдающимся представителям высокой схоластики, таким, как Фома Аквинский или Иоанн Дунс Скот, удалось если не разрешить, то, по крайней мере, смягчить конфликт между принципами античной философии и христианской догматикой: не отвергая полностью греческую и арабскую философию, используя определенные ее идеи и методы, эти мыслители смогли представить основанные на античном материале новые философские учения, вполне отвечающие христианской ортодоксии. Впрочем, несмотря на это, к концу периода высокой схоластики наметилась тенденция к размежеванию философии и теологии, которая проявлялась, с одной стороны, в том, что все большее число христианских догматов признавались сверхразумными и недоказуемыми с помощью методов философии, а с другой — в том, что философия все чаще воспринималась не как служанка теологии, но как самостоятельная дисциплина, ставящая и решающая свои собственные проблемы.

Основные проблемы философии периода высокой схоластики

К затронутым выше проблемам универсалий и соотношения веры и разума в период высокой схоластики добавляются следующие проблемы, которые ста-

121

вились и решались практически всеми философами данного периода.

Проблема происхождения человеческого знания.

Исходный пункт при постановке данного вопроса таков: человеческое знание очевидным образом разделяется на чувственное и интеллектуальное. Чувственное познание связано с непрерывно изменяющимися чувственно воспринимаемыми объектами, в то время как интеллектуальное познание есть познание неизменного общего (включая знание необходимых и самоочевидных принципов, таких как «всякое целое больше своей части» и т. д.), причем научное знание есть собственно этот последний вид знания (scientia est universalis). Следовательно, возникает вопрос: каким образом человек может обрести интеллектуальное знание, если ему непосредственно даны только непрерывно изменяющиеся и не-необходимые (в том смысле, что они могут как существовать, так и не существовать, а также начинают и прекращают существовать) индивидуальные объекты? В рамках высокой схоластики данная проблема имела два основных решения. Первое из них предполагало, что интеллектуальное знание имеет сверхъестественное происхождение и человек познает необходимое и неизменное общее потому, что созерцает образцы (rationes, exemplares) индивидуальных объектов в Божественном разуме благодаря

особому действию Бога — иллюминации, или просвещению (данная теория, носящее название теории божественной иллюминации, восходит к неоплатоникам и Августину, встречается у представителей ранней схоластики, например, у Ансельма Кентерберийского (см. выше)). Второе решение, восходящее к Аристотелю, предполагало, что интеллектуальное познание есть результат постижения умом неизменных сущностей индивидуальных объектов, а его исходным моментом является чувственное восприятие этих самых объектов, от которых ум в процессе познания абстрагирует общее (данная теория получила название теории абстрагирования). В рамках этих двух решений существовали определенные модификации, о которых речь пойдет ниже.

Материя и форма.

В соответствии с восходящей к Античности традиции, представители философии высокой схоластики рассматривали форму и материю как

122

два принципа, образующие в своем соединении индивидуальные объекты (по крайней мере, объекты, доступные чувственному восприятию). Данная теория привлекалась, прежде всего, для объяснения изменений, имеющих место в индивидуальных объектах, понимавшихся как смена форм, последовательно актуализирующих материю. При этом форма чувственно воспринимаемых объектов рассматривалась, как правило, как основа любой активности той или иной вещи, действительный актуализирующий элемент, делающий вещь, принадлежащей к определенному роду или виду, а потому — как то, что представляет в вещи общее, и, соответственно, является умопостигаемым. Напротив, материя рассматривалась как потенциальный элемент и, в определенных модификациях (речь идет, например, об индивидуальной материи (materia individualis) индивидуальных объектов), как основа чувственного восприятия и носитель чувственно воспринимаемых акциденций.

В теории **всеобщего гилеморфизма,** восходящей к иудейскому философу Авицеброну, однако, составление из формы и материи распространяется не только на чувственно воспринимаемые объекты, но и на объекты, постигаемые только умом (исключая Бога), а потому допускается наличие духовной умопостигаемой материи (materia spiritualis), конституирующей вместе с формой духовные сущности (такие, как человеческие души и ангелы), являясь их потенциальным элементом.

Частной проблемой общей теории материи и формы является проблема **множественности форм.** Данная проблема заключается в том, сколько именно форм конституируют вместе с материей ту или иную определенную вещь: одна или несколько. Сторонники теории множественности форм допускали существование, по крайней мере, двух форм — формы телесности, дающей материи три измерения, и видовой формы, делающей вещь принадлежащей к тому или иному виду. Напротив, сторонники единства формы полагали, что вещь конституирует наряду с материей только одна видовая форма. Можно отметить также, что наряду с теорией множественности форм существовала теория множественности материй, допускающей существование в вещи нескольких материй, различных по виду.

123

Сущность и существование.

Различение в вещи сущности (того, что есть та или иная вещь) и существования восходит к арабскому философу Аль-Фараби, рассматривавшего существование как акциденцию, привходящую к уже «существующей» сущности. Данная идея Аль-Фараби в чистом виде не получила распространения на латинском Западе, но, тем не менее, некоторые представители высокой схоластики настаивали на том, что сущность и существование являются двумя метафизическими составляющими всех индивидуальных вещей (за исключением Бога). Сторонники этой теории, как правило, рассматривали ее как частный случай отношения между актом и потенцией (можно сказать, например, что сущность того или иного объекта изначально существует только потенциально и начинает существовать актуально, лишь обретя бытие благодаря акту существования; при этом сущность, конечно же, не существует как некий реальный объект до того, как начинает существовать), дополняя ей теорию материи и формы.

Проблема индивидуации.

Большинство представителей философии высокой схоластики исходили из того, что у вещей одного вида имеется некая общая видовая природа, которая конституирует их сущность и определяет их существенные свойства. При этом, однако, возникает проблема, как и благодаря чему общая сущность проявляется в отдельных индивидах. Отдельные способы решения данной проблемы будут рассмотрены ниже.

Творение и вечность мира.

В рамках христианского учения происхождение мира понимается как результат Божественного творения, являющегося волевым актом Бога; при этом предполагается, что мир не вечен, но обрел существование после определенного периода несуществования. Между тем, в отдельных философских системах (например, арабских философов Авиценны и Аверроэса), с которыми латинский Запад ознакомился в XIII в., творение толковалось как некий необходимый эманационный процесс, совечный божественной природе, а потому допускалось вечное существование мира. Большинство представителей высокой схоластики отвергали возможность вечности мира; более подробно их аргументация будет рассмотрена ниже.

124

Проблемы психологии.

Вопрос о природе человеческой души — один из ключевых вопросов высокой схоластики, в решении которого существовало две основные тенденции. В одном случае (платоническая традиция) душа рассматривалась как отдельная субстанция, не обладающим сущностным единством с телом; в другом случае (перипатетическая традиция) душа рассматривалась как субстанциальная форма тела и, соответственно, утверждалось сущностное единство души и тела. Более детально способы решения проблемы природы души будут рассмотрены ниже.

Проблема действующего и возможностного разумов.

Идея о том, что человеческое познание является результатом взаимодействия двух разумов — действующего и возможностного — восходит к Аристотелю. В этой схеме действующий разум есть то, что сообщает знание, а возможностный — то, что это знание воспринимает. Сторонники теории божественной иллюминации, как правило, были склонны рассматривать в качестве действующего разума Бога, а за человеком оставляли только возможностный разум, в то время как сторонники теории абстрагирования рассматривали действующий разум как способность души отвлекать от предметов умопостигаемые формы, а потому допускали, что человеку принадлежат оба разума.

Двумя основными направлениями в философии высокой схоластики были августинианство и аристотелизм. Сторонники августинианства продолжали традицию христианского платонизма, берущую начало в учении Августина, поэтому для большинства августинианцев характерен повышенный интерес к внутреннему миру человека, а также принятие платонических по своей сути теорий божественной иллюминации, души как самостоятельной субстанции, отделенности действующего разума от возможностного и т. д. Кроме того, для августинианства характерны теория множественности форм и отрицание реального различия между сущностью и существованием. Сторонники философии Аристотеля по большей части, напротив, принимали теории абстрагирования, души как формы тела, а также считали, что действующий и возможностный разум являются двумя способностями человеческой души; для большинства аристотеликов, в противо-

125

положность августинианцам, характерны также признание реального различия между сущностью и существованием, теория единства субстанциальной формы и больший интерес к явлениям внешнего, нежели внутреннего мира. Впрочем, следует отметить, что границы между аристотелизмом и августинианством были довольно размытыми, и, например, такой августинианец, как Иоанн Дунс Скот, мог отвергать теорию божественной иллюминации и принимать теорию абстрагирования.

Кроме высокой схоластики, выделяют также **позднюю схоластику.** Это период стагнации и упадка схоластической философии. Данная ситуация была вызвана многими обстоятельствами. Во-первых, усилилась появившаяся в период высокой схоластики тенденция к размежеванию веры и разума, что сопровождалось также возникновением светской учености и развитием естественно-научных дисциплин. Эти обстоятельства привели, в конечном счете, с одной стороны, к появлению свободных от непосредственной связи с теологией философский направлений, ставших реальной альтернативой схоластике, а с другой — к тому, что теология приобретала все более иррационалистический и фидеистический[5] характер и все чаще отказывалась от применения разума при решении теологических проблем (последняя тенденция нашла свое ярчайшее воплощение в протестантизме). Во-вторых, после того, как сформировались основные философские школы высокой схоластики (томистско-аристотелистская, основателем которой был Фома Аквинский, скотистско-августинианская, обязанная своим возникновением Иоанну Дунсу Скоту, и номиналистская, объединявшая последователей Оккама), большинство схоластов ограничило свое творчество комментаторской деятельностью и стремилось не столько к самостоятельному философствованию, сколько к разъяснению и уточнению того, что было сказано основателями школ.

Основы философии высокой схоластики были заложены в первые десятилетия XIII в. такими авторами, как **Александр Гэльский (ок. 1175— 1245), Гийом Оверн-**

[3] Фидеизм — учение, стремящееся целиком подчинить науку религии, считающее, что наука дает лишь знание вторичных причин (от лат. fides — вера).

126

ский (ок. 1190—1245), **Альберт Великий** (ок. 1206 — 1280). Если Александр Гэльский и Гийом Овернский были в числе первых мыслителей латинского Запада, активно использовавших в своем творчестве идеи, почерпнутые из новых переводов Аристотеля и других философов, то Альберт Великий, прославившийся, помимо прочего, своей энциклопедической ученостью, являлся, по всей видимости, первым средневековым латинским комментатором *«Физики», «Метафизики»* и *«Этики»* Аристотеля. Следует отметить также, что Александр Гэльский был учителем Бонавентуры, а Альберт Великий — Фомы Аквинского.

Бонавентура (Иоанн Фиданца) (1221-1274),

Бонавентура (Иоанн Фиданца) (1221-1274), святой и учитель католической церкви. Родился в Италии, учился и преподавал в Париже. Монах-францисканец, позднее генерал францисканского ордена, кардинал (с 1273).

Бонавентура стоял у истоков философского августинианства XIII в., хотя его собственное творчество носило скорее эклектический характер и совмещало в себе, причем далеко не всегда органично, как

августинианские, так и аристотелианские элементы; тем не менее, отдельные идеи Бонавентуры были приведены в систему и получили дальнейшее развитие в трудах его учеников и последователей, таких как Матфей из Акваспарты (ок. 1240—1302), Вальтер из Брюгге (ум. 1307), Петр Оливи (ок. 1248— 1298) и других, став основой философского августинианства данного периода. Необходимо отметить также ярко выраженную мистическую направленность творчества Бонавентуры: его интересует не столько спекулятивная философия, сколько мистический опыт и отношение человеческой души к Богу.

Хотя Бонавентура и различает философию и теологию, они, с его точки зрения, обладают сущностным единством, поскольку имеют общий исток в премудрости Божией, «которая открыто передается в Священном писании, сокрыто же во всяком познании и во всякой природе». Бонавентура разделяет мысль о том, что философия есть инструмент теологии и считает, что «всякое познание служит теологии».

Бонавентура является сторонником теории всеобщего гилеморфизма. И духовные, и телесные существа

127

состоят из формы и материи, поскольку все творения составлены из потенции и акта, а понятия потенции и акта и материи и формы обратимы. Благодаря форме любая вещь получает определенность, а материя является субстратом для этой определенности. В телесных существах присутствует телесная материя, а материя духовных существ — духовная.

Указанные выводы дополняются теорией так называемых *rationes seminales,* т. е. семенных, или зародышевых форм. В материи вещи с самого начала существования вещи потенциально присутствуют все те формы, которые могут впоследствии актуализоваться благодаря воздействию внешних причин. Таким образом, любое изменение, происходящее в вещи, так или иначе, связывается с актуализацией этих форм.

В вопросе о творении и вечности мира позиция Бонавентуры такова: само предположение о том, что мир вечен, заключает в себе противоречие, поскольку любое творение до того, как стать чем-то, является ничем (поэтому христианская религия и учит о творении из ничего), следовательно бытию мира предшествует его небытие.

В вопросе о природе человеческого познания Бонавентура несколько непоследователен и комбинирует теорию божественной иллюминации с теорией абстрагирования. С одной стороны, Бонавентура указывает, что при познании телесных вещей человеческий разум собственной силой абстрагирует их умопостигаемые сущности и образует соответствующие им понятия. С другой стороны, он считает, что никакое научное и философское познание невозможно без особого озарения божественным светом.

В вопросе о природе души Бонавентура также занимает двойственную позицию. С одной стороны, он признает аристотелевскую концепцию, согласно которой душа является формой тела, с другой — указывает, в соответствии с теорией всеобщего гилеморфизма, что душа состоит из духовной формы и духовной материи, что, по всей видимости, делает душу отдельной субстанцией.

В доказательствах существования Бога, представленных Бонавентурой, также сочетаются платоничес-

128

кие и перипатетические[6] мотивы. Он признает действенными аристотелевские по духу доказательства существования перводвигателя или первой причины, но в то же время уделяет большее внимание доказательству, основанному на врожденном человеку знании Бога. Впрочем, Бонавентура, говоря о врожденности знания Бога, не утверждает, что любой человек всегда ясно и отчетливо знает, что Бог существует и что Он такое, но хочет сказать, что знание о Боге присутствует в человеческой душе имплицитно и может быть эксплицировано в результате философского размышления и саморефлексии.

Фома Аквинский (1224/25 — 1274),

Фома Аквинский (1224/25 — 1274), святой и учитель католической церкви. Монах-доминиканец. Учился в Монте-Кассино, Неаполе, Кельне и Париже, преподавал преимущественно в Париже.

Если Бонавентура заложил основы философского августинианства, то Фома Аквинский был создателем католического аристотелизма. Используя отдельные принципы философии Аристотеля, он сумел создать целостную и законченную философскую систему, полностью отвечавшую требованиям христианской догматики. Сказанное не предполагает, что Фома банально копировал Аристотеля, искусственно подгоняя при этом те или иные его концепции под основные положения христианского вероучения. Его философия достаточно оригинальна: можно сказать, что он использовал язык и терминологию, а также методологию философии Аристотеля, но радикально изменил ее содержание.

Касаясь отношения веры и разума, Фома Аквинский различает разумные и сверхразумные истины. Разумные истины можно доказать силами человеческого разума, а сверхразумные истины выходят за пределы естественного человеческого познания и познаются только с помощью откровения. Различие, таким образом, не в самих истинах, но в отношении к ним разума, поэтому, хотя данные истины и различны, они не про-

[6] Перипатетики — последователи философии Аристотеля. Дословно — прогуливающиеся философы (своим возникновением слово обязано тем, что обучение философии в школе, основанной Аристотелем, часто совершалось во время прогулок).

129

тиворечат друг другу. Следовательно, между разумом и верой не может быть противоречия. Если разум не впадает в заблуждение, он не может придти к выводам, которые противоречат истинам веры. Разум, тем не менее, не может доказать сверхразумных истин христианства. Он может только установить, что эти истины не противоречат разуму. Именно в этом и состоит основная задача философии как инструмента теологии.

Индивидуальные чувственно воспринимаемые вещи состоят из формы и материи. Формы делятся прежде всего на субстанциальные (те, которые делают вещь тем, что она есть) и акцидентальные (придающие вещи вторичную определенность), а затем — на материальные и субсистентные. Первые существуют только в материи, а вторые могут существовать и без материи. Субсистентные формы сами распадаются на два вида: одни — отделенные от материи субстанции (ангелы и Бог), вторые — человеческие души. Первые существуют вне материи, а вторые являются формами-в-материи: сами по себе они могут существовать и вне материи, но для полного осуществления своего вида требуют материи.

Существование, с точки зрения Фомы Аквинского, реально отлично от сущности и относится к последней как актуальность к потенциальности. При этом различие сущности и существования свойственно всем творениям, в т. ч. и духовным.

Принципом индивидуации является *materia signata,* или *materia individualis* (индивидуальная материя), которая является определенной, количественно ограниченной материей, принадлежащей определенному индивиду, и носителем индивидуальных акциденций. Духовные сущности, которые, согласно Фоме, не имеют материи, индивидуализуются через форму.

В вопросе об онтологическом статусе общего Фома занимает умеренно реалистическую позицию. Общее как таковое существует только в Божественном и человеческом разуме (в первом в качестве образцов, сообразно которым Бог творит вещи, во втором — в качестве понятий), а в объективной реальности общее существует только в отдельных индивидах.

Познание, по Фоме, есть определенное уподобление познающего субъекта познаваемому объекту. Это

130

уподобление происходит при посредстве умопостигаемой формы (species intelligibilis), которую действующий разум, являющийся частью человеческой души, отвлекает от чувственно воспринимаемого объекта. Всякое познание, таким образом имеет эмпирическое происхождение: в уме нет ничего, что прежде не было бы дано в чувстве. Исходя из этого, Фома отрицает возможность божественной иллюминации.

Фома отрицает законность онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского. Он считает, что богопознание должно начинаться с познания творения. Имеется несколько доказательств, посредством которых Фома обосновывает существование Бога. Первое — от движения: наличие в мире движения, т. е. разнообразных изменений, указывает на существование первой движущей причины. Второе основано на иерархии действующих причин, на вершине которой находится причина, не имеющая над собой никакой иной причины. Третье основано на наличии не-необходимых вещей, существование которых обусловлено абсолютно необходимым сущим. Четвертое основано на иерархии совершенств и приводит к заключению о наличии совершеннейшего сущего, являющегося причиной наличия совершенств в тварных вещах. Пятое исходит из целесообразности и гармонии в мире и приводит к заключению о существовании благого и мудрого Творца, который создал и поддерживает эту гармонию.

Бог, с точки зрения Фомы, является чистой актуальностью, существом бесконечно совершенным и благим, абсолютно простым и лишенным материи. В силу этих обстоятельств сущность и существование в Боге тождественны. Фома полагает также, что философия может доказать, что Бог един, мыслит, наделен волей.

В вопросе о вечности мира Фома занимает агностическую позицию. Он считает, что ни вечность мира, ни его не-вечность, не могут быть доказаны с помощью естественного разума, а потому предлагает полагаться в этом вопросе на христианское откровение.

Душа человека, с точки зрения Фомы, является субстанциальной формой тела, а не отдельной субстанцией. При этом Фома доказывает бессмертие разумной души исходя из того, что мышление является нематериальной активностью и не имеет телесного орга-

131

на. Разумная душа творится непосредственно Богом: именно поэтому существует множество индивидуальных разумных человеческих душ, что было бы в ином случае невозможно, поскольку принципом индивидуации является материя, а разум по своей сущности отделен от материи.

Этика Фомы имеет преимущественно теологический характер. Высшим счастьем и блаженством для человека является познание Бога, причем наивысшее блаженство, т. е. непосредственное познание Бога, доступно только праведникам в раю. Для достижения этого блаженства человек в земной жизни должен следовать закону Божию, который является главной нормой человеческого поведения. Морально и нравственно, таким образом, то, что соответствует закону, а аморально и безнравственно то, что ему противоречит.

Среди наиболее заметных представителей поздней схоластики можно назвать Фому Страсбургского (ум. 1357), Иоанна Буридана (ок. 1300 — ок. 1358), Марсилия Ингенского (ум. 1396), Николая Орема (ок.

1320 — 1382), Альберта Саксонского (ок. 1316— 1390), Матфея Краковского (ум. 1410), Жана Жерсона (1363-1429), Габриэля Биля (ум. 1495) и др.

Глава 3. ВОЗРОЖДЕНИЕ И РЕФОРМАЦИЯ

1. Предпосылки возникновения капитализма и новые мыслительные парадигмы

Несомненным элементом капиталистической системы организации хозяйства, возникшим в рамках феодализма, была мануфактура. Но денежный капитал первоначально мало поддерживал мануфактуры. Деньги крупных ростовщиков, церквей, выполнявших функции кредитных касс, не вкладывались в организацию производства капиталистического типа. Они, наоборот, шли на усиление элементов феодальной организации, хотя наживались в конечном счете за счет товарного обмена, взращенного городами, развивающегося ремесленного и мануфактурного производства, а также торговли.

Развитие денежного хозяйства в целом дает дополнительные возможности для эксплуатации. Появляется возможность не только собирать подати в денежной форме, но и специализировать собственное хозяйство, производить какой-либо один продукт сельскохозяйственного производства, предназначенный для продажи, а то и организовать на своих землях производство мануфактурного типа. В некоторых случаях это приводит к возрождению практики закрепощения крестьян, развитию мер внеэкономического принуждения. Эта эволюция приводит к своеобразной рефеодализации, в XVI в. выражается в кризисе

133

ренессансной культуры, развитой на базе свободных городов, особенно городов северной Италии. В большинстве западноевропейских стран еще слабому торгово-промышленному сословию вплоть до середины XVIII в. противостоят достаточно консолидированные и успешно осуществляющие хозяйственную деятельность привилегированные сословия.

Капиталы, полученные в результате ростовщической деятельности мало вкладываются в развитие производства собственно капиталистического типа. В частности, в Германии, «торгово-ростовщические капиталы Фуггеров, Вельдеров и Имгоффов лишь в незначительной части затрачиваются на поддержание мануфактур, типографий, плавилен и других раннекапиталистических предприятий; львиная их доля ссужается церковным и светским феодалам, императору и членам немецкого епископата. Процентные долги погашаются соответственно не за счет капиталистической, а за счет модернизированной феодальной эксплуатации. На деньги немецких ростовщиков содержатся наемные княжеские армии и другие орудия позднефеодального неэкономического принуждения» [1].

Мануфактуры XIV — XV вв. в основном не превратились в капиталистические предприятия. Во многих случаях они разорились и прекратили свое существование, как это в массовом порядке имело место, например, в Италии. Тем не менее это не означает, что они не сыграли своей исторической роли. На базе деятельности небольших мануфактур, напоминающих скорее семейные общины, возник класс бюргерства, который стал носителем духа капитализма, социальной базой Реформации в Германии.

Непосредственные производители в период позднего средневековья были поставлены в крайне тяжелые условия. У лиц, находящихся в личной зависимости от собственника земли, изымалась большая часть производимого продукта. Но и свободные городские производители (бюргеры) фактически подвергались эксплуатации в результате больших налогов за пользование землей и непомерных платежей, выплачиваемых перекупщикам за сырье.

[1] *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас.— М., 1991.— С. 62 — 63.

134

Настроение немецких бюргеров начала XVI в. выливается во вселенский пессимизм, ощущение конца времени. В позднее средневековье крайне обостряется соретологическая проблематика, идеи спасения, предвкушения бытия после смерти вытесняют рухнувшие надежды на устройство земной жизни. Последнее обусловлено многими обстоятельствами: уже упомянутым социальным гнетом, постоянными междоусобицами, страшными эпидемиями чумы, унесшими жизнь трети населения Европы, усилением мусульманского мира, грозящего постоянными завоеваниями. Это способствует вытеснению унаследованного христианством от религий Востока и широко представленного в Ветхом Завете признания ценности земного бытия, идеи долгой и счастливой жизни как награды за добродетель. Стены бюргерских домов в этот период часто украшает дюреровское изображение четырех всадников — предвестников антихриста, одетых в костюмы императора, папы, епископа и рыцаря — т. е. хорошо известных народу феодальных хищников. Самой популярной песней становится средневековая песня «Media vitain mortre sumus» (Посреди жизни осаждены смертью).

Только на основе данных социальных процессов можно понять две противостоящие друг другу эпохи и две противоположные структуры нравственного сознания, а именно эпоху Возрождения и Реформации.

Почву для распространения идей Возрождения и Реформации подготовил немецкий мистицизм, усиливающий индивидуалистические тенденции в христианстве, во многом преодолевающий общинные принципы церковной организации. Он является общим идейным источником ренессансной и

реформационной парадигм. В идеологии Возрождения мистицизм часто интерпретируется в магическом смысле, как реальная возможность человека повлиять на вселенские процессы в силу того, что он часть этих процессов, он микрокосмос. В идеологии Реформации от подобного понимания мистицизма не остается и следа. Все представляется как определяемое божественной волей. Мистицизм, соответственно, понимается лишь как божественная подсказка, выражение воли Святого Духа, обращенной к отдельному индивиду.

135

2. Возрождение

Идеи, высказанные в данную эпоху, весьма неоднородны. Характеризуя эпоху Возрождения с точки зрения вклада в развитие гуманизма, обычно обращают внимание на ранние антропоцентрические теории, противопоставляющие средневековому теоцентризму интерес к человеку в его отношениях с миром. Здесь прежде всего следует упомянуть таких философов, как Лоренцо Валла и Манетти. В более поздний период на взгляды гуманистов оказывают влияние идеи флорентийских неоплатоников. Это влияние испытали Томас Мор, Эразм Роттердамский, отчасти — Джордано Бруно. Гуманизм же Монтеня отличается натуралистическим характером[2].

Наиболее важно при изучении гуманистических идей данной эпохи обратить внимание на принципиально новый подход к пониманию места человека в космической иерархии. В отличие от христианской концепции, в которой божественный и земной миры противопоставляются, а суть человеческого греховного бытия мыслится дуалистически (как противостояние заложенной Богом способности быть бессмертным и вызванного первородным грехом падением в небытие), философы эпохи Возрождения пытаются (хотя в основном и в рамках того же канона) придать земному бытию иной онтологический статус — представить его в качестве необходимой для самоопределения человека стадии развития.

Это выражается в позитивной оценке аффектов, связанных с обычными видами наслаждений, испытываемых человеком в земной жизни. Например, Лоренцо Валла в работе «Об истинном и ложном благе» признает необходимость как земного, так и небесного счастья, причем последнее считает выше первого. Однако благо в раю получает у него специфическую, связанную с высшими чувственными удовольствиями интерпретацию. «В чем был бы смысл возвращения тел, если бы мы не имели ничего более, чем имели бы без них», — спрашивает Лоренцо Валла, говоря о христи-

[2] См., *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения.— М., 1980.— С. 11.

136

анской концепции Воскресения[3]. Он отказывается от сократовской позиции, согласно которой для счастья достаточно одной добродетели, и считает, что добродетель, конечно, нужна, для того, чтобы ограничить зло, не причинять вреда другим людям, но не она сама по себе является благом. Люди испытывают благо от земных удовольствий и получают возможности вновь обрести эти или еще большие удовольствия в раю. Смысл всякого ограничения, например, воздержания от каких-то действий при болезни, полагает Валла, заключается только в том, чтобы вновь обрести возможность их совершения после выздоровления. Таково же и назначение добродетелей.

Выдающимся мыслителем эпохи Возрождения был **Эразм Роттердамский (1469-1536).** Он обращается к конкретному человеку, показывает, что без человеческих пороков и слабостей, собственно, нет и самого человека. Эразм понимает, что обладание универсальным знанием, если бы оно было возможно, лишило бы человека его индивидуальности. Поэтому одну из своих работ он оригинально называет «Похвала глупости». В этом памфлете он в сатирическом виде изображает полностью добродетельного, лишенного эмоций мудреца. «Пусть философы, — говорит он, — ежели им это нравится, носятся со своим мудрецом, пусть никого не любят, кроме него, пусть пребывают с ним вместе в государстве Платона, или в царстве идей, или в садах Танталовых! Кто не убежит в ужасе от такого существа, не то чудовища, не то привидения, недоступного природным чувствованиям, не знающего ни любви, ни жалости, твердому камню подобного, скалам Марпесса холодным, от которого ничто не ускользает, который никогда не заблуждается, который, подобно зоркому Линкею, все видит насквозь, все тщательно взвешивает, все знает, который одним только собой доволен, один богат, один здоров, один — царь, один — свободен, коротко говоря, он один — все, но... лишь в собственных своих помышлениях; не печалится он о друге, ибо сам никому не друг, даже богам готов накинуть петлю на шею, и все, что только случается в жизни,

[3] *Лоренцо Валла.* Об истинном и ложном благе, о свободе воли.— М., 1989.— С. 247.

137

он осмеивает и порицает, во всем усматривает безумие. Вот он каков, этот совершенный мудрец. Теперь позвольте спросить: если бы вопрос решался голосованием, какое государство согласилось бы поставить над собою подобного правителя, какое войско последует за подобным вождем, какая женщина изберет себе такого супруга, кто согласится иметь за столом такого сотрапезника, какой раб снесет иго господина, обладающего подобным нравом? Кто не предпочтет ему последнего дурака из простонародья, который равно способен и повелевать глупцами и повиноваться им...?»[4] Обращение к множественному миру, признание человеческих пороков и его глупости, как неотъемлемой части его индивидуальности, в названную эпоху было во многом уникальным явлением в истории западной философии вплоть до

современной стадии ее развития. Реформация, механицизм XVII в., Просвещение, философия Канта и Гегеля в значительной степени свернули эту тенденцию, снова призвав человека в царство абстракций и универсальных сущностей.

В воззрениях гуманистов в целом утверждается призыв к активному бытию. Одной из центральных особенностей гуманистического мировоззрения являлся антропоцентризм. Христианство тоже было антропоцентрично в том смысле, что весь мир понимался как сотворенный Богом прежде всего для человека. Однако специфической чертой религиозного монотеистического мировоззрения была идея обожения, понимаемая в духе христианского мистицизма. Мистицизм полагал, что соединение с Богом происходит в результате снисхождения Божественной благодати, восприятия божественных энергий в результате настроя духа, достигаемого аскетическим образом жизни и специальными молитвами (умное делание). Гуманизм переменил точку зрения. Человек был поставлен в центр как существо, подобное Богу в результате его собственных творческих способностей. Антропоцентризм как фокус мировоззрения гуманистов «означал замену понятия обожения как одного из основных понятий религиозно-аскетического мировоззрения Средневековья понятием обожествления человека, его максимального сбли-

[4] *Эразм Роттердамский.* Похвала глупости.— М., 1991.— С. 66.

138

жения с Богом на путях творческой деятельности, запечатленной тогда в стольких произведениях искусства, до сих пор восхищающих людей»[5].

Эпоха Возрождения обращается к античности, особенно к наполненным идеями человечности позднеантичным учениям. Но само понимание человечности существенно перетолковывается. Как отмечает Пауль Тиллих: «Различные формы метафизического и религиозного дуализма, существовавшие в позднюю античность, связаны с аскетическим идеалом — отрицанием материи, а возрождению античности в Новое время сопутствует не аскетизм, а активное вмешательство в царство материи»[6]. В новых условиях «надежда победила трагическое ощущение жизни, а вера в прогресс — самоотречение перед лицом вечного возвращения... Античный мир оценивал индивида не в его качестве индивида, но как носителя чего-то универсального, например добродетели, а возрожденная античность увидела в индивиде как индивиде уникальное выражение Вселенной, т. е. нечто неповторимое, незаменимое и бесконечно значимое»[7].

Возвышение человека, формирование представления о нем как о высшей ценности отражается в идее микрокосма, представлении о подобии человека и всей вселенной. Эта идея несомненно содержит значительный гуманистический потенциал, направлена на утверждение достоинства человека, бытие которого оказывается столь богатым по содержанию. Но ее можно интерпретировать весьма по-разному: например, в плане того, что человек сам по себе может быть источником знания, что в нем содержатся некоторые врожденные идеи (в философии Нового времени такой вывод был сделан Декартом), или как то, что человек содержит в себе самом все потенции собственного развития (этот вывод можно увидеть в философии Лейбница, в его монадологии). Сама же эпоха Возрождения в основном дает две противоположные трактовки идеи микрокосма. Это, с одной стороны, интерпрета-

[5] *Соколов В.В.* Европейская философия XV —XVII веков.— М, 1984.— С. 24.

[6] *Тиллих П.* Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры.— М., 1995.— С. 19.

[7] Там же.

138

ция активная, заключающая в себе идею о том, что подобие человека и космоса дает ему особые возможности в осуществлении преобразовательной деятельности, что сам Бог, понятый в пантеистическом смысле, действует через человека. С другой стороны, подобие человека и космоса может быть понято просто как наличие в нем самом всех имеющих место в мире форм, которые становятся предметом самосозерцания. Такая интерпретация не требует никакой активности.

В эпоху Возрождения преобразование действительности нередко мыслится как возможное на основе применения магических средств, т. е. на основе непосредственного приложения абстрактного знания к действительности. Такое знание в большинстве концепций полагается возможным получить с помощью созерцания, следовательно,— во многом традиционным, ведущим наследие от Античности пассивным способом. Что же касается развития прикладного, экспериментального знания, то оно оценивается в эпоху Возрождения очень низко. В полном согласии с аристотелевской традицией каждый труд, который имеет дело с преобразованием материальной формы, рассматривается в эту эпоху как низший, по сравнению с трудом, имеющим дело с чистым познанием (математика, логика, философия), или — воспроизведением гармонии звуков при исполнении музыкальной мелодии и другой деятельности подобного рода. Потребовалась Реформация для того, чтобы любой труд был уравнен в своих правах.

Интерес к поиску внешних детерминант поведения, не имеющих божественного происхождения, рождает интерес к греческой науке, к законам существования космоса. Но сделать этот поворот в новое, по сравнению с Античностью, историческое время можно было, только совместив интерес к внешнему миру с христианским антропоцентризмом. Это, на мой взгляд, и породило идею о человеке как микрокосмосе, о человеческой душе как вмещающей все знание о вселенной в силу их подобия.

Идея параллелизма между макро- и микрокосмосом часто использовалась в различных философских концепциях для объяснения неизбежности включения человека в космический порядок бытия, для

объясне-
140
ния высших человеческих стремлений, особых душевных качеств. Представление о человеке как малом космосе выражено у Анаксимена, Гераклита, Демокрита, Платона. Космос в представлениях античных философов, несмотря на разные по своим исходным посылкам концепции, оказывается одушевлен, в его центре находится мировая душа. Но человек у греческих философов не равен и не тождественен космосу. Он скорее часть космического порядка, хотя его собственная организация и может иметь сходные с космосом черты, скажем, состоять из тех же элементов.

В греческой патристике, в частности у Григория Нисского, Григория Назианзина (Григория Богослова), уже непосредственно представлена идея параллелизма и появляется термин микрокосм. В эпоху Возрождения этот термин приобретает особое значение в связи с обращением к антропологическим основаниям человеческого бытия. Но данное понятие не имеет однозначного толкования. Возникают вопросы о том, до какой степени может распространяться подобие человека и космоса, позволяет ли оно получить истинное знание о всеобщих основаниях бытия, или же такого знания в силу самой природы жизни субъекта быть не может? Последнее получается в том случае, если подобие человека космосу трактуется в смысле подобия божественному творческому акту, в котором постоянно воспроизводится многообразие форм как бесконечно возможных способов организации жизни космоса. Эта идея содержалась в неоплатонизме.

У Плотина в божественном уме, как уже отмечалось, представлено все многообразие форм. В эпоху Возрождения данная идея была переосмыслена в плане усиления антропологического акцента. В качестве творца форм стал рассматриваться сам человек, точнее его разум, подобный божественному разуму, а точнее плотиновскому уму, содержащему в себе все многообразие прообразов вещей. Но тогда суть субъективного бытия оказывается в творчестве, сходном с самосозерцанием форм, не требующем какой-либо практической активности. Такое творчество может быть сравнено с игрой, а подобная игра закрывает путь к самоопределению субъекта на основе внешних детерминант деятельности, позволяющих дать какие-либо
141
устойчивые целевые установки, ориентированные на общественно-преобразовательную деятельность, на разрешение реальных исторических задач. Последнее негативно сказывается на мироощущении, вступает в противоречие с принципами организации второй, искусственной природы человека, сформированной в целеполагающей общественной деятельности. Видимо неслучайно, поэтому, характеризуя эпоху Возрождения, А.Ф. Лосев отмечает, что наряду с верой в мощь человеческого разума данной эпохе было присуще ощущение бессилия. «...Самые великие деятели Ренессанса всегда чувствовали какую-то ограниченность человеческого существа, какую-то его...беспомощность в преобразовании природы, в художественном творчестве и в религиозных постижениях»[8].

Тем не менее, представление о человеке как о творческом существе, содержащем критерии творчества в себе самом, является важным шагом в понимании сути субъективности. Это означает, что человек не определяется до конца никакими внешними параметрами, он оказывается существом с неопределенной природой. Данная мысль особенно ярко выражена у флорентийских неоплатоников. «Не даем мы тебе, о Адам,— говорит Пико Делла Мирандола,— ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Ты, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению»[9]. Глава флорентийской платоновской академии Марсилио Фичино говорит о человеке следующее: «Он живет жизнью растений, поскольку насыщаясь, потворствует телу. Он живет жизнью животных, поскольку подвержен чувственным ощущениям. Он живет на человеческий лад, ибо разумно обдумывает человеческие дела. Он живет... жизнью ангелов — поскольку вникает в божественные материи, жизнью Бога... так что род человеческий способен стать всем,

[8] *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения.— М., 1978.— С. 612.

[9] *Мирандола Делла П.* Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология: В 2-х т. Т. 1.— М., 1981.— С. 249.
142
жить всеми жизнями»[10]. Положение человека представляется здесь промежуточным между божественными и земными иерархиями.

Тезис о человеке как до конца не определимом существе, сформулированный философами Возрождения, по-видимому, имел определенные негативные нравственные последствия. Эпоха Возрождения знаменует собой движение в сторону утверждения самоценности индивидуального бытия личности. В некоторых радикальных концепциях это сопровождается выводами, которые могут показаться прямо аморальными. Так, например, Лоренцо Валла утверждает, что ради спасения индивидуальной жизни позволено предательство. Какой смысл в том, что родина будет существовать, если меня не будет?— задает он риторический вопрос. Безнравственность на первый взгляд совершенно очевидно выступает в произведениях Макиавелли, утверждавшего допустимость любых средств при достижении политических целей.

Однако подобные радикальные выводы еще не свидетельствуют об абсолютно безнравственной позиции. В случае Лоренцо Баллы это защита антропологических, природных оснований личностного бытия, что было определенным шагом вперед, по сравнению с христианством. Для Макиавелли

освобождение от ценностного аспекта политической деятельности выглядит как стремление построить теорию об определенной сфере общественной жизни по образцу естественнонаучного знания, т. е. освободить последнюю от всякой субъективности. Это, однако, не означает, что субъект, осуществляющий политическую деятельность, не имеет никаких идеалов. Наоборот, он может удовлетворять свои личные амбиции в деятельности, направленной на благо народа, утверждать собственную субъективность в политической борьбе за национальное объединение, независимость и т. д. В истории подобные совпадения нередко имели место.

Выход из положения, в котором неопределенность бытия человека как творческого существа порождает

[10] Цит по: *Боткин Л.М.* К истолкованию итальянского Возрождения: Антропология Марсилио Фичино и Пико Делла Мирандолы // Из истории классического искусства Запада.— М., 1980.— С. 34.

143

и неопределенность его нравственных решений, думается, был найден Эразмом Роттердамским. Он говорит, что если человек, «ни Божьей справедливости не боится,.. если ни надежда на бессмертие, ни страх вечного наказания не мешают ему, если не препятствует ему даже тот врожденный стыд греха, который способен удержать и души язычников, то пусть его устрашит тысяча неприятностей, которые преследуют грешника в этой жизни: бесславие, потеря имущества, нужда, презрение и ненависть добрых людей, страх, беспокойство и тяжелые муки совести»[11]. Здесь утверждается в общем-то верная мысль о том, что *в личностном плане основания для выполнения нравственных требований могут быть разные.* В своем самоопределении субъект нравственного выбора вправе принять ту или иную важную в контексте его общего мировоззрения идею. Такой подход принципиально расходится с прежней логикой философского мышления, пытающегося навязать человеку единственное основание нравственного выбора и призывающей строить жизнь в соответствии с одним совершенным жизненным принципом. Эпоха Возрождения в целом пытается возвеличить человека, но, замыкаясь на интеллектуализме, она в значительной мере не может преодолеть созерцательного отношения к жизни, хотя и пытается утверждать принцип активного бытия. Созерцательное отношение особенно выражено в концепциях, ориентированных на неоплатонизм.

Достоинство человека при подобной установке фактически получает значительные ограничения, т. к. человек остается растерянным перед фактом невозможности определения целей бытия. Эти цели невозможно утверждать без ориентации на практически-преобразовательную активность. Наоборот, Реформация, о которой речь впереди, теоретически унижает человека, превращает его в ничтожество перед лицом Бога, но возвышает его в качестве субъекта действия, толкает его к практической активности и тем самым — возвеличивает его в смысле того, что он становится реальным субъектом целеполагания.

[11] *Эразм Роттердамский.* Философские произведения.— М., 1986.— С. 189.

144

Наиболее радикально активно-преобразующее отношение к действительности было выражено в эпоху Возрождения **Джордано Бруно (1548-1600).** Это достаточно поздний по времени жизни мыслитель названной эпохи. Он был, если так можно выразиться, старшим современником Галилея, и если бы церковная инквизиция не прервала его жизнь — мог бы даже познакомиться с законами Кеплера, опубликованными в 1609 и 1619 гг. Эти законы математически подтверждали положение Бруно о вращении Земли вокруг Солнца. Галилей, как известно, публично отрекся от своих воззрений. Бруно отказался это сделать. Кроме того, он представлял для церкви большую опасность, т. к., кроме своих чисто научных воззрений высказывался еще против феодальных привилегий, объявлял традиционные христианские догматы суевериями.

Дж. Бруно видел характерное для эпохи возрастание производительных сил, развитие новых экономических отношений. В его идеях о будущем общественном устройстве, изложенным в книге «О героическом энтузиасте», поэтому большое внимание уделяется развитию промышленности, научному знанию, использованию сил природы в промышленном процессе. В другой работе — «Изгнание торжествующего зверя» Дж. Бруно резко выступает против засилья католической церкви, церковной инквизиции.

В нравственной концепции Джордано Бруно обращает на себя внимание понятие «героического энтузиаста». Это человек, преодолевающий в порыве своей активности всякие устаревшие, закостенелые формы существования. Своими действиями он дает пример другим, ведет за собой людей. Несомненно, что героический энтузиаст объединяет себя с целым, т. е. с обществом с прогрессивными тенденциями его развития. Однако механизм этого объединения остается неясен. Поэтому Бруно вносит в свою систему пантеистическое основание. Героический энтузиаст как бы выражает волю божества, объединенного с миром и раскрывающего свои потенции вместе с его развитием.

Вместе с тем героический энтузиаст не представляет непосредственное выражение воли божества. Он не пророк, не мессия. Божественный план постигается им за счет определенных познавательных способ-

145

ностей. В соответствии с эзотерической традицией Бруно отводит определенную роль интуиции. Героический энтузиаст может действовать интуитивно. Но он обладает также и другими познавательными способностями, а именно — может действовать, будучи искушенным в созерцании. Это весьма интересный поворот в развитии философской мысли. Созерцание совершенно определенно

утверждается здесь не как цель, не как образ жизни, а как средство познания. Античность смешивала то и другое: там созерцание из способа познания постоянно и во многом закономерно превращалось в образ жизни мудреца. Здесь его задачи ограничиваются областью познания в целом, подчиненного задаче практического преобразования мира.

3. Реформация

Эпоха Реформации конкурирует с эпохой Возрождения и частично совпадает с ней по историческому времени. Один из последних и выдающихся представителей Возрождения Эразм Роттердамский вел открытую дискуссию с начавшим Реформацию **Лютером (1483-1546)** и был побежден им, хотя, аргументы Лютера, кажется, совершенно не укладывались в разум. Но разум, как оказалось, и не был нужен для данной эпохи. Победа Лютера была обусловлена тем, что он выражал национальную идею и нашел мощную социальную базу в лице ущемленного немецкого бюргерства.

Ко времени выхода Лютера на историческую арену католическая церковь во многом потеряла свой авторитет за счет практики индульгенций и вообще за счет нейтрального нравственного отношения к труду как таковому. Ценился не сам труд, а лишь завещание Богу его результатов, т. е. пожертвования католической церкви, монастырям, благотворительная деятельность. Идея труда как средства спасения, возникшая было в середине Средневековья, снова отодвинулась на задний план созерцательной установкой схоластики и интеллектуализмом эпохи Возрождения. Поворот Лютера к идеям теологии воли, к учению Аврелия Августина выглядит в этой связи совсем не случайным.

146

У Августина Лютер взял идею предопределения. Ее корни можно проследить в манихейской ереси, которой Августин придерживался в начале жизни. Идеи Августина вошли в историю развития христианской доктрины под названием «Теология воли». Суть теологии воли заключается в предельно сильном акценте, сделанном на теоретическом осмыслении утверждения о произвольности божественного творения мира. Бог рассматривается как существо, не только творящее мир, но и постоянно контролирующее все процессы, происходящие в сотворенном; поддерживающее их развитие своими энергиями и способное неожиданно (чудесным образом) изменить моральную позицию человека, дать ему прозрение и спасение. Сам Августин в «Исповеди» неоднократно подчеркивает божественное воздействие на собственную душу, приведшее его к отказу от идей манихейства и принятию христианства.

В схоластике, в теологии разума, наоборот, утверждается, что сотворенный мир развивается по естественным законам. Вмешательство же божества возможно как чудо, нарушающее нормальное развитие событий. В условиях позднего Средневековья возникает ощущение неустойчивости бытия. Бремя разного рода поборов, угрозы со стороны мусульманского мира, эпидемии чумы создают представление о самом факте существования человека как о некотором чуде. Случайные факторы начинают существенным образом влиять на индивидуальные судьбы, и все это воспринимается как произвол божественной воли. Как отмечает Л.М. Косарева: «...настроение новоавгустинцев, францисканцев, можно выразить следующим образом: поскольку творение вселенной не есть естественная необходимость, а вызвано свободным решением бога, оно есть чудо. И надо постоянно удивляться этому чуду творения. Это настроение ярко выражено, например, в так называемом «Гимне творению» Франциска Ассизского»[12].

Через идею божественной воли Лютер вводит представление о предопределении. Это весьма мрачная и

[12] *Косарева Л.М.* Социокультурный генезис науки нового времени.— М., 1989.— С. 71.

147

пессимистическая доктрина, согласно которой определенные люди исходно предопределены Богом к смерти, они не могут избежать уготовленной им дороги в ад, а их моральные усилия, направленные на изменение собственной судьбы, оказываются тщетными. Другие люди избраны для вечной жизни. Дело заключается, однако, в том, что никто точно не знает, избран он или нет. Подтверждение этому можно найти лишь в успехе своей земной активности, в реализации своего призвания. Согласно Лютеру, человек не должен стремиться изменить своего социального положения, ведь подтвердить его избранность может успех любого труда. Даже последняя служанка, хорошо выполняющая свое дело, может получить через это подтверждение своей избранности. Сторонник более радикальной реформации Кальвин, в отличие от Лютера, считал, что человек может выйти за пределы отведенной ему при рождении сферы бытия. Бытие под благодатью развивается, с его точки зрения, именно как расширяющееся, приводящее ко все новым успехам существование. Связь такой позиции с развитием капиталистической формации очевидна. Лютер занимал гораздо более умеренные позиции. Он, как известно, решительно выступил против идеи секуляризации церковных земель, проводимой крестьянским вождем Т. Мюнцером, и возглавил борьбу против последнего, заявив, что он принимает на себя всю пролитую при этом кровь и лично он, Лютер, ответственен за это перед Богом.

Поведение Лютера как пророка, чувствующего Бога в своей душе, вызывало решительный протест со стороны Эразма Роттердамского, который высмеивал Лютера в «Диатрибе о свободе воли», говоря что Христос и ветхозаветные пророки творили чудеса, поэтому им верили. Вдруг появляется какой-то Лютер. Он не творит чудес и не собирается этим заниматься, но осмеливается утверждать, что действует

от имени Бога. Тем не менее именно данное положение протестантизма привело к возвеличиванию человека, несмотря на провозглашаемое реформаторами: ничтожество последнего перед лицом Бога. *Это умение принять ответственность на себя, пусть со ссылкой на руку Бога, привело к выходу на историческую арену независимой личности, опрокидывающей устои старого общества,*

148

и даже сказалось на позиции ученого науки Нового времени, решительно отбрасывающего старые авторитеты.

Принцип личной веры, индивидуального общения со святым духом, предложенный Лютером, требовал существенного изменения христианской доктрины. Прежде всего в отношении таинства евхаристии. Святые дары, вкушение хлеба и вина как тела Господня приобретает чисто символическое значение. Решительно отвергается идея о том, что вино и хлеб во время таинства превращаются в реальное тело Христа, объединяющее верующих вокруг церкви. Всякие реликвии, с точки зрения Лютера, также имеют смысл лишь в связи с отношением к ним людей, а не в связи с какой-то способностью этих предметов передавать божественную благодать. Таким образом идея о том, что монастыри, церковь или святые предметы могут как-то перераспределять божественную благодать, обеспечивать спасение за пожертвование или, тем более, за покупку индульгенций — решительно отвергается. Пространство в протестантской доктрине не имеет особых сакральных точек. Сакральным становится все.

Эразм Роттердамский также решительно возражал против идеи Лютера о предопределении. С его точки зрения, это обесценивает моральные усилия. Данный аргумент кажется очевидным. Но и он не сработал в пользу Эразма в его полемике с Лютером. Дело опять же заключается здесь в том, что каждый надеется быть избранным и потому не хочет по собственной воле нарушать моральные требования без веской причины, когда это полагается необходимым для высшей справедливости, на которую может указывать Бог, находящийся в душе, как это было у Лютера в случае его кровавой борьбы с Мюнцером.

Идея избранности сочетается в протестантизме с идеей призвания, успешная реализация которого как раз и служит подтверждением избранности. В ходе эволюции протестантизма идея призвания практически полностью вытесняет идею избранности. Современный протестантский теолог Пауль Тиллих говорит о том, что целью Бога отнюдь не является наказание любого из людей, последнее имеет лишь символическое значение в смысле устрашения. Что же касается

140

идеи призвания, то она с самого начала занимает очень важную роль в протестантской теологии. Один из лидеров пуританизма Р. Бакстер говорил, что на вопрос о том, нужно ли отказываться от земного призвания, от активной жизни, нужно решительно дать отрицательный ответ. Человек может удаляться от мира, только если он чувствует к этому личное призвание, и такое удаление, собственно, является выполнением данного ему Богом предназначения. «Благодать станет заметной и видимой, если вы упорны и последовательны в Ваших трудах... Ибо само упражнение в любви к Богу и человеку, в достижении божественного состояния ума и святой жизни, заключает ощутимое удовольствие в самом себе и доставляет наслаждение лицу, которое этим занимается. Ибо если человек захотел бы воспользоваться своей образованностью и мудростью, то единственный путь заключается... в чтении и размышлении над некоторыми святыми книгами и в открытии некоторых тайн в ремеслах и науках... Какое наслаждение испытывали изобретатели морской карты, магнитного притяжения, книгопечатания, ружей от своих изобретений! Какое удовольствие испытывал Галилей от своих исследований с помощью телескопа неровностей и затемненных частей Луны...»[13].

Таким образом, *с самого начала в протестантизме заключена идея о самоценности земного бытия и о том, что благодать должна быть добыта собственными усилиями.* Но этот вывод не является прямолинейным, он как бы замаскирован под общим слоем религиозных представлений, постоянно подчеркивающих ничтожество человека перед лицом Бога.

Как можно объяснить социокультурные основания такого религиозного представления? По-видимому, здесь можно увидеть развитие того же противоречия, которое в Средние века привело к необходимости поиска баланса между собственными усилиями человека и божественной благодатью. В эпоху становления капитализма человек приобрел большее могущество в преобразовании природы. Он в меньшей степени зависел от стихийных сил, чем человек начала

[13] Цит. по *Косарева Л.М.* Социокультурный генезис науки нового времени.— М, 1989.— С. 79.

150

средневековья, и мог положиться на собственные усилия. Но он в еще большей степени оказался зависимым от стихии новых социальных отношений. Неожиданные возвышения и банкротства, появление трудно схватываемых сознанием феноменов бытия в виде безличных, отчужденных социальных отношений, т. е. денежного обмена, приведшего в конце концов к замене личных отношений вещными — несомненно, способствовали распространению идеологии, в которой земное бытие полагалось ничтожным и зависимым от потусторонней воли. К этому следует добавить, что расширение возможностей в овладении природой всегда оборачивается и новыми зависимостями от ее капризов. Это особенно проявилось в эпоху становления капитализма, освоения Нового Света. Человек, действительно, оказался способным переплыть океан, победить сопротивление народов, населявших колониальные владения, но его жизнь по-прежнему зависела от многих случайностей. У мужественных первооткрывателей на карту часто было поставлено все. Простое опрокидывание лодки, на которой

сплавлялись добытые долгим трудом в лесах северной Америки и Канады шкурки пушных зверей, часто лишало человека всего, приводило к его полному разорению, а нередко и к смерти. Золотая лихорадка также создала такие условия бытия, в которых очень многое зависело от случая. Ясно, что в таких условиях человек просто не мог остаться наедине с самим собой, без надежды на помощь со стороны всемогущего Бога. Это и объясняет распространение казалось бы весьма противоречивой по своим основным тезисам идеологии, каковой, собственно, и является протестантизм. В этом смысле очень точно звучит характеристика учения Мартина Лютера, данная Л. Фейербахом: это «гимн Богу и пасквиль на человека. Но оно является нечеловеческим только в зачине, а не в развитии, в предпосылках, а не в следствиях, в средствах, но не в цели... То, что Лютер отнял у тебя как у человека, он возместил тебе в Боге и притом сторицей»[14].

[14] *Fewerbach L.* Luther-Studien. Цит. по: *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас. — С. 55.

151

По сравнению с эпохой Возрождения, в Реформации возрастает представление о серьезности бытия. Игровые интерпретации, связанные с представлением о неопределенности человека как субъекта жизнедеятельности, вытесняются однозначным серьезным отношением к выполняемой человеком работе, ведь она служит теперь критерием для подтверждения избранности Богом, дает надежду на спасение и вечную жизнь. *Именно такое серьезное отношение к миру, объединяющее людей принципиально одной моралью, несмотря на то, что они выполняют разные виды деятельности, оказывается отвечающей новому капиталистическому элементу жизни — распространению всеобщего обмена, в котором всегда есть универсальный масштаб, а именно — заложенный в обмене эквивалент.*

152

Глава 4. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Эпоха Возрождения укрепила уверенность человека в силе его естественных возможностей, весь пафос гуманизма состоял в утверждении достоинства человека, его особого статуса в мире. Опытное естествознание становится важнейшим фактором экономического развития. Развиваются теоретические основания военного дела и мореплавания: математика, физика, астрономия, механика, химия.

Человек оказался способен охватить мир в целом, представить его ясно и отчетливо — теперь проблема состоит в том, какие средства он для этого использует, чем аргументирует истину. Знание — вот главное достижение человечества, доказательство его могущества. Но что является гарантом истинного, достоверного знания? Таким образом для философии Нового времени центральной становится проблема основания достоверности знания, и все традиционные вопросы ставятся и решаются в связи с пониманием и формулировкой именно этой проблемы. Именно в это время в активный оборот вводятся категории субстанции и метода.

И хотя проблема основания достоверности знания формулировалась прежде всего с оглядкой на основные вопросы философии Средних веков, тем не менее при классификации основных моделей научного знания современная философия науки обращается к философии Нового времени: Бэкон, Декарт, Гоббс,

153

Спиноза, Лейбниц, Беркли, Юм, французские просветители не только дали различные определения метода научного познания, но и представили соответствующие им концепции науки и, по возможности, системы мира. Условно эти концепции делят на эмпирические (часто называемые сенсуалистическими) и рационалистические.

Как мы увидим, разделение чересчур жесткое, во многом упрощающее появившиеся в Новое время концепции, оно подчеркивает прежде всего важность вопроса об источнике знания: тогда, эмпиризм трактуется как направление философской мысли, согласно которому в разуме нет ничего, чего бы ни было бы в чувствах, а рационализм как такое направление, согласно которому источником знаний является изначально имеющийся у нас разум, с его предрасположениями (так называемыми врожденными идеями). Для современной науки гораздо важнее, что все эти концепции пытались по-разному подойти к пониманию когнитивных способностей человека. В фокусе философских концепций оказались многие очень специальные вопросы о процессе познания, например, если использовать современную терминологию: значение опыта как процесса, различение чувственного, рационального и сверхрационального в опыте, структурный и функциональный аспекты восприятия, эвристическая и конструктивная роль абстракций и т. д.

С точки зрения развития философии в целом, это удивительный и очень понятный современному специалисту этап, когда все традиционные онтологические вопросы, а также «прикладные» этические, политические и эстетические вопросы, ставились и решались в зависимости от понимания основания науки. Своеобразное предвосхищение методологического сциентизма современной философии.

1. «Знание - сила» - философия Ф. Бэкона и Т. Гоббса

Английский философ (а также с 1620— 1621 лорд-канцлер Великобритании) **Фрэнсис Бэкон (1561 — 1626)** считается основоположником эмпиризма — позиции,

154

согласно которой основанием достоверности знания является опыт. Он описывает это в своей работе

«Новый Органон», названной в противовес главному авторитету средневековой философии — аристотелевскому «Органону» — канону формальной логики.

Задача Бэкона — построить новую науку, приносящую человеку практические плоды, и разрушить то, что может ей помешать, прежде всего, схоластическую философию. Ей взамен Бэкон предлагает «метод новой индукции»: поэтапное движение от аксиом опытного знания к всеобщим аксиомам. Новизна понимания индукции состоит в том, что в исходный опыт включены научные гипотезы, которые таким образом или подтверждаются или опровергаются, предполагается обращение к практическим экспериментам и на этапе обобщения опытных данных — на уровне срединных аксиом. В отличие от дедукции, индукция расширяет возможности познания. Основный недостаток индукции — ее вероятностный характер — можно преодолеть на основании накопления опыта во всех областях знания.

При этом самым ценным Бэкон считает не **«плодоносные»** опыты, которые дают непосредственные практические результаты, облегчая ту или иную человеческую деятельность, но опыты **«светоносные»,** работающие на перспективу, обозначающие путь дальнейшего развития знания, как мы сказали бы сегодня, академическая фундаментальная наука.

Истинный ученый должен быть подобен не пауку, достающий истину, как паутину, из самого себя, и не муравью, стаскивающему все факты в одну кучу, а пчеле, перерабатывающей добытое в сладкий мед истины. Только тогда мы сумеем выстроить научное знание, основываясь прежде всего на способностях самого человека — его разума, памяти и воображении, и избавиться от заблуждений, свойственных человеку. Бэкон таким образом критикует как позицию рационалистов, опирающихся на процедуру логического вывода нового знания, так и позицию «чистых эмпириков», понимающих под опытом механическое накопление данных наблюдений.

Наилучший способ познания — сочетание возможностей разума, использование рационалистических
155
приемов и эксперимента на основе принципа индукции. Познавательные способности человека — разум, память и воображение — должны быть, с точки зрения Бэкона, основными критериями классификации наук. Бэкон предложил первую такую классификацию на основаниях уже новой эпохи: на основе памяти — исторические науки как описание фактов, на основе рассудка — теоретические, или философские, науки (сюда Бэкон относит косвенное познание Бога через факты природы, науки о человеке и естественные науки вместе с естественной магией), на основе воображения — искусство и поэзия.

Главный объект критики — **«призраки»,** или **«идолы»,** сознания, то, что мы могли бы назвать сегодня стереотипами мышления, приводящими к заблуждениям: те, что связаны с общечеловеческими особенностями восприятия — призраки рода, те, что связаны с индивидуальными особенностями и склонностями — призраки пещеры, те, что связаны с употреблением языка, не всегда точно отражающим положение дел — призраки рынка, и те, что связаны с признанными в данное время авторитетами — призраки театра. Каждый из них может быть преодолен будь то развитие науки, ученое сообщество, реформа языка или самостоятельность научного исследования.

Бэкон оптимистичен и даже свою социальную утопию «Новая Атлантида» связывает с властью ученых и авторитетом науки.

Ученик Ф. Бэкона **Томас Гоббс (1588-1679)** сфокусировал свое внимание на роли чувственного познания в построении достоверного знания. Именно с помощью чувств мы получаем сигналы извне. Особое внимание он обращал на механизм передачи сигнала и дал ему, близкую к материалистической, трактовку как движения тонких материй. *Т. Гоббс предложил общее название для внешнего источника знания — знаки — и создал их первую классификацию: сигналы природы о происходящих явлениях, звуки для обозначения действий, их используют и животные, метки, которыми пользуются люди в общении, слова обыденного языка, специальные коды, вроде научного языка, которые понятны немногим, и универсалии.* Необходимость
156
их учета привело Т. Гоббса к развитию рационалистических моментов в индуктивном методе Ф. Бэкона.

В своей самой известной работе **«Левиафан»** (1651) Т. Гоббс обратился к центральной, на его взгляд, проблеме практической философии — проблеме общественного устройства и предложил актуальную и по сей день теорию так называемого общественного договора. Она основывается на эмпирическом — психологическом — понимании природы человека: она эгоистична и направлена на собственное выживание. Но именно такая природа подтолкнула человека, страдающего от опасностей неизбежной «войны всех против всех» к общественному договору. Общественный (или совместный) договор ограничивает «право всех на все», каждый его участник делегирует часть своих прав в некий центральный, общий институт — государство, поэтому на государство возложены обязанности организации нормальной жизни и экономического прогресса, оно необходимо для поддержания порядка в обществе, но вместе с тем оно приобретает и страшную силу, становится чудовищем «Левиафаном».

2. Cogito ergo sum: философия картезианства

Основоположником рационализма является французский философ и математик **Рене Декарт (1596-1650),** он заложил основы аналитической геометрии, ввел понятие переменной величины, он изучал движение небесных тел и рефлексы человека. Декарт — родоначальник картезианства (от Cartesio —

латинской версии его имени — Картезий), в которое включается как учение самого Декарта, так и философские концепции продолжателей Декарта, объединенных прежде всего идеей **самодостоверности сознания** (cogito ergo sum), развитием принципа дуализма души и тела и распространением математического метода познания. Это движение определило философский ландшафт раннего периода Нового времени, но его влияние не исчерпано и сегодня.

С точки зрения рационализма, основание достоверности знания — сам разум. Это открытие доступно каждому, поскольку, с точки зрения Р. Декарта, оно

157

является результатом того радикального сомнения, который должен предпринять хотя бы однажды каждый философ и ученый: усомниться во всем, чтобы найти то единственное, несомненное — само мышление — знаменитое картезианское «Я мыслю, следовательно, я существую».

Основой бытия может быть лишь то, что существует автономно, не нуждается для своего существования ни в чем ином — так Декарт вводит понятие субстанции. Абсолютной субстанцией — т. е. абсолютно самодостаточной — может быть только Бог — concursus dei. Однако божественная субстанция не может быть дана нам непосредственно, мы имеем дело с относительными субстанциями — сотворенными, но независимыми в процессе своего существования ни от чего, в том числе, друг от друга. Это субстанция мыслящая — res cogitans — и субстанция протяженная — res extensa. Соответствующие им атрибуты (неотъемлемые свойства) — протяжение и мышление — дополнены каждая своими модусами: у протяжения — это форма, движение, положение в пространстве и т. д., у мышления — это чувства, желания и т. д.

Согласно Декарту, все физические явления могут и должны быть объяснены как проявления, или модификации протяженной субстанции (res extensa), т. е. разложимы на длину, ширину и высоту. Картезианская программа должна была представить все физические феномены как те, которые могут быть выражены в терминах размеров. На самом деле это означало, что вся существующая сложность и особенность предмета может быть объяснена ссылкой на размер, форму и движение его составных частей. Сам Декарт отмечал, что он «не рассматривал ничего, кроме фигуры, движения и величины всякого тела, и не исследовал ничего, что не должно было бы, согласно законам механики, достоверность которых доказана бесчисленными опытами, вытекать из столкновения тел, имеющих различную величину, фигуру или движение»[1].

Несмотря на снижение популярности картезианской физики, по сравнению с большей предсказательной силой ньютоновских описательных математических

[1] Декарт *Р.* Соч.: Т. 1.— М., 1989.— С. 415.

158

законов физики, заслугой ее остается не только развитие вихревой теории и близкодействия (она использовалась уже в конце XIX века для объяснения явлений магнетизма и электричества), но прежде всего обсуждение проблемы причинности. Последователи Декарта, прежде всего Н. Мальбранш, отрицали существование какой-либо внутренней силы в предмете, оставляя за Богом функцию перводвигателя, именно он может быть подлинным каузальным агентом. Лейбниц критиковал такое понимание необходимости на основании принципа достаточной причины: поведение предмета должно определяться чем-то внутренне ему присущим. Эти дебаты во многом подготовили радикальную критику философской теории причинности Юма.

Позже понимание картезианского наследия в области естественных наук было существенно расширено. Если в конце XVII века обращение к картезианскому мышлению в значительной степени было связано с его отторжением оккультных форм и качеств и требованием, что физики должны использовать только «ясно и отчетливо ощущаемые» сущности математики, то растущая волна критики привела к принятию картезианской идеи Бога, так, как ее описывает Декарт: «первопричина движения, которая в начале создала предмет вместе с движением и остальным, и сейчас этот предмет сохраняет то же количество движения, которое было вложено в него вначале»[2]. *Для физики это было принципиальным поворотом от аристотелевского предположения, что все предметы стремятся естественным образом к некоторому концу, к картезианскому принципу сохранения движения в строгом смысле слова, который впоследствии стал известен как закон инерции.* После смерти Декарта картезианство рассматривалось прежде всего как новая программа развития естественных наук, построенная на математических методах.

Проблема взаимодействия духа и тела человека — двух субстанций — была решена самим Декартом с помощью «седалища души», как считают, в механистическом ключе. Дуализм (двойственность) человеческой природы, по мнению Р. Декарта, снимает неразрешимый вопрос о первичности материального или духов-

[2] *Декарт Р.* Соч.: Т. 1.— М., 1989.— С. 367.

159

ного. Последователи Декарта предложили несколько вариантов интерпретации психофизического дуализма исходя из общей рационалистической позиции: окказионализм, пантеизм и др.

Согласно окказионализму (Н. Мальбранш, а также А. Гейлинкс, Л. де Лафорж, Ж. де Кордемуа, И. Клауберг) человеческое мышление — повод (occasio) для непосредственного участия Бога во взаимодействии души и тела. Часто именно окказионализм считают «первым картезианством», поскольку в концепциях перечисленных выше философов нашли свое развитие многие «нерешенные»

проблемы Декарта, например, о соотношении разума и добродетели, о единичных проявлениях субстанции, о соотношении принципа самонаблюдения и принципа реальности и т. д. В полемике с Мальбраншем разрабатывалась материалистическая интерпретация философии Декарта: П. Режи, Рого, позже Фонтенель, а также Леруа, оказавший влияние на французский материализм XVIII века.

Обращение к картезианству оказывается плодотворным на протяжении всей последующей истории философии. Гуссерль обращается к декартовским принципу очевидности, принципу самонаблюдения, принципу сомнения и др. Аналитическая философия во многом строит новейшие концепции ментальных актов как своеобразное развитие картезианского понимания субстанции мыслящей — отличной от телесной природы, неразделимой, внепространственной, непротяженной. Предположение о существовании нефизической обособленной субстанции, с одной стороны, не выводится непосредственно из учения Декарта, но и не противоречит ему. Это так называемое «остаточное картезианство» занимает достаточно прочное место в современных дебатах о природе сознания и его взаимодействии с физическим миром.

В научном исследовании следует руководствоваться разумом, и фундаментом наук должна стать философия с соответствующим научным методом. Научное знание, согласно Декарту, подобно дереву, корни которого — философия, фундаментальные науки — ствол, а прикладные — плоды. Метод можно сформулировать как четыре принципа, которые Р. Декарт изложил в **«Рассуждении** о методе»: *1. Считать истинным только то,*

160

что представляется уму вполне ясным и не вызывающим сомнения; 2. Каждую сложную проблему необходимо расчленять на частные задачи. Через последовательное решение частных задач можно решить всю проблему; 3. Начинать движение к истине от простого — к *сложному; 4. Во всех областях знания составлять общий обзор фактов, открытий, гипотез, систем, чтобы быть уверенным, что ничего из открытого не упущено*[3]. Акцент на дедукции, который закреплен в первом пункте метода, — т. е. выведение знания из некоторых исходных очевидных ясных аксиом, — связывает понимание метода Декарта с его концепцией врожденных идей, лежащих в основе человеческого познания.

Врожденные идеи, согласно Р. Декарту, — это идеи, существующие в сознании безотносительно к предшествующему опыту. Согласно Декарту, чуть ли не все идеи являются врожденными, хотя бы потенциально, или потенцируются врожденными идеями. Врожденной оказывается и идея самого мышления, и идея Бога, которая оказывается вложена в наше сознание самим Богом.

Концепция врожденных идей Декарта вызвала к жизни дискуссию по поводу врожденных идей, ставшую в центре развития проблематики философии Нового времени. Своеобразное предвосхищение этой концепции мы видим у Платона в теории знания как припоминания (например, диалоги «Федон», «Менон»). Это был одновременно и гносеологический аргумент в пользу реальности мира идей. Но Аристотель разделяет знание априорное, внеопытное, и апостериорное, происходящее из чувственного опыта. Но именно в рамках рационалистической философии врожденные идеи становятся моделью априорного знания. Истины наделяются необходимым и всеобщим характером в силу априорности их источника. Для этого Р. Декарт, например, систематизирует априорное знание, разделяя врожденные понятия и врожденные аксиомы в «Метафизических размышлениях» и «Началах философии». Дальнейшая разработка рационалистической логики принадлежит Арно.

Однако самый замечательный пример реализации метода Декарта в отношении самой философии дает

[3] См. *Декарт Р.* Соч.: Т. 1. — М., 1989.— С. 260.

161

Бенедикт (Барух) Спиноза (1632-1677), развивший в своем главном произведении «Этика» — на основании «геометрического способа» изложения — картезианские определения субстанции, ее атрибутов и модусов.

Главным недостатком декартовского понимания субстанции Спиноза считал ее дуализм. Поэтому он дополнил определение субстанции понятием «быть причиной самой себя» (causa sui), которое с неизбежностью приводило к универсальному пониманию единой субстанции. Это то, что существует, и существует независимо ни от чего. Она, по определению, не предполагает различий между сотворенным и сотворившей. Она соединяет в себе свободу и необходимость. *Она одновременно является «природой сотворенной» и «природой творящей» — природой и Богом. Она вечна, бесконечна, неподвижна.* Этой единой субстанции принадлежат неотъемлемые ее свойства — атрибуты, из которых нам известны лишь протяженность и мышление. Они относятся непосредственно к субстанции, а не к единичным вещам. Единичные вещи тогда оказываются лишь проявлением этой единой субстанции — ее модусами, включенными в тот внутренний порядок детерминации, который свойственен субстанции. Человеку как модусу субстанции остается лишь превратить внешнюю необходимость во внутреннюю, тогда он ощутит себя, помыслит себя на уровне субстанции — свободным. *Этика оказывается таким образом той теорией познания, которая приводит к «свободе как познанной необходимости».*

Познание должно сыграть решающую роль в этом становлении человека. От чувственного отражения, которое дает фрагментарное и потому искаженное знание, следует пройти через ступень логических рассуждений к «познанию в чистом виде», к которому способен человек, наделенный разумом. Если чувственное познание дает лишь односторонние субъективные понятия, например, цвета, вкуса, порядка и т. д., то на второй ступени у человека появляются достоверные знания, они получены путем

доказательств — демонстрации. Недостатком их можно считать опосредованность. Поэтому самыми ясными и отчетливыми, самыми достоверными будут общие универсалии — истины, усматриваемые в рациональной

162

интуиции посредством дедукции. Здесь нет опосредования знания доказательством. Это познание не зависит от внешних причин, оно основывается на самих возможностях разума.

Интересно, что у Спинозы это чистое познание, освободившееся от чувственного опыта, одновременно может быть истолковано как высшее проявление чувственности, эмоциональности особого порядка — интеллектуальная любовь к Богу.

3. Дискуссии о врожденности знания. Дж. Локк и Г. Лейбниц

Противоположная — эмпирическая — позиция заключается в отрицании врожденных идей и ограничении априорного знания и убежденности в необходимых истинах теми следствиями, которые мы делаем из определений.

В Новое время критика теории врожденных идей с позиции здравого смысла — т. е. на основании того, что необходимые идеи не носят универсального общепризнанного характера — была представлена английским философом Джоном Локком (1632-1704) в работе «Опыт о человеческом разумении»: «нет принципов, которые пользовались бы признанием всего человечества»[4].

Локк считал, что сознание ребенка подобно чистому листу, или чистой доске (tabula rasa), и все идеи появляются из опыта. Можно различить опыт внутренний и опыт внешний, их источниками являются соответственно — рефлексия и ощущения. На их основе возникает все, что составляет наше знание, — идеи. Соответственно, у нас постепенно появляются идеи ощущений и идеи рефлексии — сначала простые, затем сложные. Но ни последовательность их появления, ни их соотношение между собой не отдает предпочтение, не делает более достоверными одни идеи, по сравнению с другими. Поэтому нам трудно, по мнению Локка, ответить положительно на вопросы о порождении мышления, движения, вечности: «мы должны при-

[4] *Локк Дж.* Соч.: Т. 1.— М., 1985.— С. 97.

163

мириться с незнанием того, к какому роду относится это существующее». Душа обладает способностью памяти и воображения, но сами идеи об этих способностях также не являются врожденными. С этой точки зрения в сознании нет никаких других врожденных принципов, поскольку если бы они существовали, то существовали бы и идеи этих принципов. Поэтому задачей философа становится привести идеи в некоторую систему. Упорядочить их, чтобы их дальнейшее использование не вносило бы путаницы и не мешало бы познанию.

Немецкий ученый-математик, философ-рационалист Готфрид **Лейбниц (1646-1716)** отвечал, что сознание скорее похоже на кусок мрамора и прожилками ограничивает возможности того, что можно изваять из этого куска. С этой точки зрения, врожденные идеи — природные наклонности ума, не требующие обоснования истин, основывающихся на этих наклонностях. В конечном счете все наши идеи врожденные, в этом Лейбниц согласен с Платоном, но само познание оказывается процессом прояснения врожденных идей.

Спор об универсальном характере человеческого знания, связанный с концепцией врожденных идей, продолжился и дальше в истории философии. В этом смысле кантовские категории, основополагающие для современных когнитивистских теорий, оказываются врожденными идеями в том понимании, которое предложил Лейбниц. Существующие интерпретации кантовского априоризма часто сопоставляют его с учением о врожденных идеях: категории являются, согласно Канту, чистыми понятиями рассудка и определяют собственно опыт. Хотя Кант считал сам вопрос о происхождении идей некорректным по отношению к научной философии и отвергал учение о врожденности идей. К защитникам теории врожденных идей относится, например, современный лингвист, философ-аналитик Хомский, предполагающий существование универсальной врожденной грамматики, которая позволяет отличить грамматические формы от неграмматических форм языка.

В более широком смысле речь идет о трансформации проблемы врожденных идей в дискуссию о врожденных и приобретенных формах знания. Таким об-

164

разом, врожденность идеи в некоторых концепциях объяснялась тем, что определенные идеи, например, математические, логические, этические не имеют отношения к чувственному миру. В настоящее время проблема врожденных идей рассматривается скорее как проблема в рамках соотношения биологического и социального в природе человека, как концепция генетически закодированной информации.

В этом ключе интересно рассмотреть противоположные концепции механизма образования знания в Новое время и постановку целого ряда связанных с этим механизмом проблем. Для Локка на первый план выйдет проблема различения объективных и субъективных свойств. В «Опыте о человеческом разумении» Локк сначала различает идеи и качества: «силу, вызывающую в нашем уме какую-нибудь идею, я называю качеством предмета, которому эта сила присуща», «...а поскольку они суть ощущения, или восприятия, в наших умах, я называю их идеями»[5]. В истории философии такое различение было

связано со свойствами вещей: объективные качества присущи самим вещам, а субъективные — связаны с субъективным восприятием вещи — такое различение вводит уже Демокрит, говоривший, что мнимы ощущения, а «истинны лишь атомы и пустота». Локк считает, что такой подход восходит к пониманию в философии элеатов качеств как субъективных состояний восприятия, позже на основе критики противоречивой концепции первичных и вторичных качеств созвучное ему понимание будет развернуто в концепциях Беркли и Юма.

Локк предлагает вернуться к проблеме объективного и субъективного строго с точки зрения вызванных в нашем разуме идей: первичными будут «такие, которые совершенно неотделимы от тела, в каком бы оно ни было состоянии; такие, которые оно постоянно сохраняет при всех переменах и изменениях, каким оно подвергается, какую бы силу ни применить к нему; такие, которые чувства постоянно находят в каждой частице материи, обладающей достаточным для восприятия объемом, а ум находит, что они неотделимы ни от какой частицы материи, хотя бы она была мень-

[5] *Локк Дж.* Соч.: Т. 1.— М., 1985.— С. 183.

165

ше той, которая может быть воспринята нашими чувствами»[6]. Это плотность, протяженность, форма и подвижность. Эти качества не исчезают, как бы мы не делили зерно пшеницы, которое приводит Локк в качестве примера. Они «порождают в нас простые идеи, т. е. плотность, протяженность, форму, движение или покой и число». «...Качества,.. которые на деле не играют никакой роли в самих вещах, но представляют собой силы, вызывающие в нас различные ощущения первичными качествами вещей, т. е. объемом, формой, строением и движением их незаметных частиц, я называю вторичными качествами»[7]. Это цвета, запахи, вкусы, звуки, которые не играют никакой роли в предметах, какую бы реальность мы им не приписали. К ним Локк присоединяет еще и третий вид качеств, или сил, которые через первичные качества способны порождать во мне новую идею, как, например, способность огня производить новую густоту в воске.

Первичные и вторичные качества различаются, таким образом, различным отношением к вещи, к которой они относятся, и способом, которым они вызывают идеи. Первичные идеи вызывают идеи — копии вещей, и единственный способ представить себе непосредственное воздействие вещей — посредством толчка. А так, некоторые идеи первичных качеств — протяженность, форма, число и движение — могут восприниматься на расстоянии, то Локк считает, что можно предположить, «что некоторые в отдельности незаметные тела должны исходить от них к глазам и посредством этого передавать мозгу некоторое движение, вызывающее в нас идеи о них»[8]. Механизм появления идей вторичных качеств тот же, но «различные движения и формы, объемы и числа таких частиц, действуя на разные органы наших чувств, вызывают в нас различные ощущения», т. е. зависят от комбинации первичных качеств.

Таким образом, «идеи первичных качеств тел сходны с ними, и их прообразы действительно существуют в телах, но идеи, вызываемые в нас вторичными качествами, вовсе не имеют сходства с телами, ...в телах,

[6] *Локк Дж.* Соч.: Т. 1.— М., 1985.— С. 184.

[7] Там же.

[8] Там же.— С. 185-186.

166

называемых нами по этим идеям, есть только способность вызывать в нас эти ощущения»[9]. Рассуждения о самих предметах противоречат предлагаемому Локком гносеологическому подходу, что позволяет сделать диаметрально противоположные выводы из его концепции — от материалистических до спиритуалистических и солипсических. В пользу материалистического понимания философии Локка в целом часто истолковывается его теория естественного права, согласно которой в основе общественного устройства лежат законы природы, и богатство общество строится на благополучии его народа. Для эффективного управления в обществе должны быть разделены исполнительная, законодательная (в том числе судебная) и федеративная власть, должны действовать принципы веротерпимости. Однако для самого Локка важнейшей задачей была педагогическая — помочь человеку быть успешным.

Лейбниц решает проблему неоднородности восприятия вещей на основе развития картезианской идеи субстанции. Субстанция, чтобы ее мыслить как некий универсальный объясняющий принцип, должна пониматься как множественная: мир — это огромное количество постоянно меняющих свое состояние монад. **Монада (с греческого — «единица»)** — простая, неделимая, непротяженная, самодостаточная сущность. Они «не имеют окон», т. е. не взаимодействуют с внешним миром. Они сотворены Богом, при этом Бог — сам монада. С целым рядом оговорок Лейбниц различает монады по тому, насколько они обладают самосознанием и насколько они творчески активны. Божественная монада сочетает в себе абсолютное самосознание и абсолютные креативные способности — что доказывает самый оптимистичный вывод из учения о монадах — вывод о том, что сотворенный мир — лучший из всех возможных миров.

Один из основных аргументов Лейбница в пользу монадологии — принцип предустановленной гармонии (*от латинского prae — до и stabilis — установленное, устойчивое*). Он объясняет согласованность замкнутых в самих себе и невосприимчивых к побуждениям извне монад между собой. Лейбниц считает, что в мо-

[9] *Локк Дж.* Соч.: Т. 1.— М., 1985.— С. 186.

167

мент творения Бог установил, что хотя ни одна монада причинно не взаимодействует ни с какой другой монадой, но каждая предполагает, что имеет впечатление о том, что они взаимодействуют и что представляют собой материальные объекты, которые воспринимаются. Т. е. отношения между монадами — это такие отношения, которые не предполагают причинно-следственной связи, но находятся в независимом гармоничном изменении.

В качестве примера Лейбниц приводит одинаково отрегулированные часы. Он объясняет согласованность между душой и телом примером синхронного движения двух маятников часов различной конструкции, которые встречаются в момент, когда часы показывают одинаковое время. Добиться синхронности можно, с его точки зрения, тремя способами: 1) согласовать движение маятников таким образом, чтобы они непременно качались синхронно; 2) поручить какому-нибудь человеку регулировать их движения, делая их синхронными; 3) построить новые часы, настолько добротные и точные, чтобы они могли идти строго параллельно благодаря своей конструкции. Без сомнения, последний способ — наилучший. По аналогии можно представить как возможно обеспечить согласованность между душой и телом: 1) путем влияния одного из них на другое (этот способ соответствует общему мнению школ, но представляется необъяснимым); 2) посредством помощи Бога, если Он позаботится, в соответствии с положениями окказионализма, регулировать их движения, подгоняя одно к другому; состояние одного из них дало бы случай Богу вызвать у второго соответствующее впечатление — это было бы непрекращающееся чудо, несовместимое с Божественной мудростью и порядком вещей; 3) посредством точного саморегулирования каждой из двух сущностей, чтобы они могли действовать согласованно в силу собственной природы. Также как и в примере с часами последний способ представляется наиболее совершенным и более всего достойным Бога. Его Лейбниц называет «системой предустановленной гармонии».

Этот закон часто интерпретируется как модификация принципа «все во всем», развитие идеи согласованности частей, образующих единое целое: «Таким

168

образом достигается максимальное разнообразие, в то же время идущее об руку с максимально возможным порядком». В «Теодицее» Лейбниц пытается оправдать возникновение зла в этом «лучшем из миров»: он различает зло метафизическое как несовершенство тварного мира, физическое, которое всегда относительно, и моральное, допущенное Богом как следствие человеческой свободы.

Но с точки зрения специфики теории познания Лейбница, в которой он рассматривал познание в целом как прояснение уже имеющихся в разуме, но смутных, неотчетливых достоверных знаний, здесь принцип предустановленной гармонии относится к самим ощущениям монад: считается, что Лейбниц предложил таким образом один из вариантов феноменализма. Каждая монада имеет ощущение, которое мы предполагали бы, если бы они взаимодействовали, или же они были бы протяженными материальными объектами, которые могут быть восприняты. Поэтому Лейбниц не отрицает роли чувственного опытного познания, однако отказывает ему в необходимости и достоверности: Лейбниц наряду с «истинами разума» говорит и об «истинах факта», основанных на таком «эмпирическом» познании. Но «истины факта», по мнению Лейбница, носят вероятностный, а не достоверный характер. Для их подтверждения необходим закон достаточного основания, т. е. оправдание опытом. Но последним достаточным основанием с необходимостью является Бог. «Истины Разума» носят вечный характер и достаточно логически доказать их непротиворечивость. Таким образом, именно логика оказывается ключом к достоверному знанию, а правила формализации — способом его истолкования.

Английский философ, епископ англиканской церкви в Клойне **Джордж Беркли (1685-1753)** считал эту дискуссию об источниках знания опасной, поскольку она, особенно в ее сенсуалистическом решении, приводила к материализму. В «Трактате о принципах человеческого знания» он определяет знание как описание различных сочетаний идей (восприятий). С этой точки зрения мы можем знать лишь о наших восприятиях, идеях, которые «могут походить лишь на идеи». Именно поэтому «быть — значит быть воспринимае-

169

мым». О другой реальности мы знать и судить не можем. Таким образом, следует отказаться как от идеи существования внешнего мира и объективных качеств вещей, так и от идеи непротиворечивости абстрактных идей. Однако это не означает, что все идеи носят временный, случайный, субъективный характер. Во-первых, по божественному провидению люди наделены не только восприятием, но и способностью памяти и воображения: мы храним наши восприятия, мы способны к творчеству исходя из тех идей, с которыми мы родились. Но самое главное — Беркли придает Богу новую функцию — «быть одной верховной причиной восприятия». Именно поэтому философию Беркли современники называли «апологией религии», которая поставила под сомнение многовековую философскую традицию построения предельно общих понятий, объясняющих объективное положение дел.

Еще более разрушительной для философской традиции оказалась скептическая концепция другого английского философа, дипломата, экономиста Давида **Юма (1711 — 1776).** В «Трактате о человеческой природе» все факты сознания он предложил рассматривать как перцепции, подразделяющиеся не по источнику их происхождения, а по степени яркости: впечатления, более живые, непосредственные, и идеи, слабые образы памяти и воображения, понятия мышления. Впечатления возникают в душе как

первичное, и мы не можем судить о причинах их появления. Идеи вызываются мышлением произвольно на основе того, что уже есть во впечатлении. Таким образом, идеи — результат своеобразного упорядочивания чувственного материала, и мы не должны, согласно Юму, считать их характеристиками того, что существует в реальности. Самой яркой иллюстрацией наших ошибок являются, по Юму, философские категории субстанции и причинности, т. е. идеи, которым мы приписываем всеобщее и необходимое значение. На самом деле речь идет о привычке, свойственной людям, приписывать впечатлениям, связанным пространственным и временным сосуществованием, характеристику причинности, или привычке «искать» некоторое основание в качестве субстанции.

170

4. Французское Просвещение

Философия французского Просвещения — это культ научного рационального мышления, свободы мысли и политического выбора. Отдельный человек, индивид, гражданин — вот критерий истины и нет иных авторитетов, кроме авторитета Разума. Эта философия была подготовлена прежде всего французским рационализмом Декарта, английским эмпиризмом Локка, а также непосредственно антирелигиозными работами П. Гассенди и П. Бейля (1647—1706). Именно по образцу его «Критического словаря религии и метафизики» создается позже «Энциклопедия» (1751 — 1780). Что во многом определило и различие между отдельными представителями Просвещения: выделяют деистическое, атеистическое и утопическое направления в философии Просвещения.

Здесь следует отметить и иную реакцию на рационализм, как, например, в учении гениального математика **Блеза Паскаля (1623-1662),** проделавшего эволюцию от увлечения картезианством к философии сердца, согласно которой разум имеет дело лишь с конечным. Познание, основанное на разуме — «геометрический ум», а основанное на сердце — «утонченный». Первые принципы, такие как пространство, время и др., сначала подтверждаются сердцем, а лишь потом доказываются разумом. Сердце решает и самый главный вопрос — вопрос веры — для человека, несчастное положение которого Паскаль описывает в «Мыслях» следующим образом: «человек — всего лишь тростник, но — мыслящий тростник».

На появление политически ангажированных мыслителей оказали влияние и социально-экономическая ситуация во Франции в середине XVIII века, и проект, вокруг которого непосредственно сплотились талантливые мыслители — это проект «Энциклопедии». Им руководил в качестве автора и издателя **Дени Дидро (1713-1784)** и участвовали такие выдающиеся французские философы, как **Вольтер (Франсуа Мари Аруэ) (1694-1778), Жан Лерон Д'Аламбер (1717-1783), Поль Анри Гольбах (1723-1789),** изложивший материалистические воззрения в своей «Системе природы», и другие.

171

Самым влиятельным считается Вольтер. Основываясь на идеях Локка, он выступает с критикой отвлеченной и догматической метафизики, но особенно религии под известным лозунгом «Раздавите гадину! ». Ей Вольтер противопоставляет просветительский идеал религии разума, согласно которой Бытие Бога принимается, исходя из тварности мира, как его исходный порядок. Поэтому чаще всего позиция Вольтера интерпретируется как деистическая.

Главной заслугой просветителей до сих пор считается развитие идей естественного права и общественного договора в концепцию разделения властей в государстве на законодательную, исполнительную и судебную (*Монтескье*), *гражданских прав* (*Вольтер*), *обязанностей государства перед народом* (*Руссо*) *и права народа на свержение государственной власти.*

Шарль де Монтескье (1689-1755)

Шарль де Монтескье (1689-1755) в работе «О духе законов» развивает локковскую теорию естественного права и выделяет дух законов — то единое, что воздействует на людей, — и природные факторы (территория, климат), а также традиции в хозяйствовании, религия, нравы и т. д. Свобода — то, что одновременно призвано ограничивать власть, и именно ее должно гарантировать государство.

Восстановление свободы — главная цель и **Жан Жака Руссо (1712-1778).** Исходное естественное равенство с разделением труда и частной собственностью превращается в свою противоположность. Разум притупляет естественное стремление к свободе и естественную любовь к себе. Чтобы их восстановить следует, по его мнению, вернуться к идее общественного договора, понятой как высшая воля, которая гарантирует свободу и равенство (в том числе имущественное) каждому и дает права целому — суверенности народа. Должны быть соответствующие законодательные инстанции, изъявляющие общую волю. В пользу общества как целого каждому следует отказаться от своей естественной свободы, воспринять сердцем простые идеалы труда и равных прав и обязанностей. К этому каждого ребенка должна приучить новая система естественного воспитания, которую Руссо изложил в знаменитой книге «Эмиль, или О воспитании». В данном произведении Руссо решительно высказывается в пользу самостоя-

172

тельного, сердечного и непосредственного постижения мира. Идея договора должна поддерживаться соответствующей государственной религией, а сам договор должен быть святым для каждого гражданина.

Идеи просветителей во многом подготовили Великую Французскую буржуазную революцию.

5. Немецкое Просвещение

Немецкому Просвещению в целом принадлежит большая заслуга в подготовке проблематики и языка немецкой классической философии, в подведении итога большого и важного первого периода философии Нового времени. Философия все более адекватно артикулирует свои претензии на всеобщее и необходимое знание, целью которого должно стать «всеобщее благоденствие ».

Христиан Вольф (1679-1754)

Христиан Вольф (1679-1754) формулирует основную задачу философии как задачу рассмотрения «возможности вещей». Таким образом, проблема метода научного познания выступает как аспект онтологической системы, в основу которой положены лейбницианские принципы достаточного основания и исключенного противоречия. Совершенство — критерий природы, человеческих поступков и жизни общества в целом.

Идеи **Готхольда Эфраима Лессинга (1729-1781)** стали основанием для новой рациональной философии истории. Только разум, с точки зрения Лессинга, и построенное на нем воспитание может помочь правильно воспринимать и истолковывать жизнь, заменить первый «букварь» — Библию, научить веротерпимости.

Основные идеи гуманистической философии истории и культуры, прежде всего идеи прогресса, изложил позже **Иоганн Готфрид Гердер (1744-1803)** в своей работе «Идеи к философии истории человечества». Считается, что, несмотря на достаточно осторожные высказывания, Гердер во многом предвосхищает эволюционистские идеи: естественный процесс постоянного развития к высшему закономерно откры-

173

вает историю человечества и в этой цепи —· «человек — вершина организации на нашей Земле». «В противоположность спиритуалистам», он думает, что «духа, который бы действовал без материи и вне ее, мы не знаем». В противовес географическому детерминизму Монтескье, Гердер считает определяющей внутреннюю генетическую силу, которая непонятна, но проявляется в сплачивающей народ культуре. Именно культура — язык, искусство, религия — отличает собственно человеческую историю, является одновременно показателем и определяющим фактором развития общества как единого организма. И в этом смысле «человек рожден для общества» — известный афоризм Гердера, повлиявший, как считают, прежде всего на Гегеля. И главное — правильное управление, которое воспитает гуманность.

В целом идеи философии Нового времени — значительного для науки и философии исторического периода XVII и XVIII веков — можно, используя выражение Канта, характеризовать как выход человечества из состояния незрелости, ответственность за которую несет оно само.

176

Глава 5. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Истоки и предпосылки

Немецкой классической философией в отечественной литературе принято называть совокупность философских учений И. Канта, И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга, Г.В.Ф. Гегеля и Л. Фейербаха. Их объединяет пристальное внимание к природе духа, трактующегося через понятия деятельности и свободы, которые рассматриваются в том числе и в историческом плане. Немецкую классическую философию иногда пытаются истолковать в качестве интеллектуального эквивалента Великой Французской революции 1789 года. Однако ничуть не в меньшей степени ее можно рассматривать как завершение или развитие философии немецкого Просвещения XVIII столетия. Восемнадцатый век в философском отношении оказался очень благоприятным для Германии, хотя еще в начале этого столетия она заметно отставала от Англии и Франции. Философской литературы на немецком языке практически не издавалось, не было и устоявшейся терминологии. Кардинальное изменение ситуации было связано с именем **Христиана Вольфа (1679-1754).** Вольф почувствовал большие спекулятивные возможности немецкого языка и провел глобальную терминологическую реформу. Обладая к тому же незаурядным систематическим даром, он адаптировал идеи великих мыслителей XVII века, Декарта и Лейбница, для нужд

175

университетского образования. Ученики Вольфа — А.Г. Баумгартен, Ф.Хр. Баумейстер и др. создали ряд классических учебников, по которым многие поколения студентов усваивали азы новоевропейской метафизики. В 20-е — 40-е годы XVIII века вольфианство стало самым влиятельным философским движением в Германии. Однако у Вольфа было и немало противников, среди которых выделялись так называемые «эклектики». В столкновении вольфианцев и эклектиков и развивалась немецкая философия эпохи Просвещения. Эклектики — И.Ф. Будде, И.Г. Вальх, Хр.А. Крузий, И.Г.Г. Федер, К. Мейнерс и др. сочетали теологическую ангажированность с приверженностью «здравому смыслу», с позиций которого они атаковали экстравагантную вольфовскую теорию «предустановленной гармонии» между душой и телом, унаследованную им от Лейбница. Поначалу вольфианцы отбивали эти нападки, но со временем более «здравые» теории эклектиков стали брать верх. С 50-х гг. влияние Вольфа резко сокращается.

Наступает период неопределенности и относительного равновесия различных школ. В это же время в Германии начинается бум переводческой деятельности. С подачи прусского короля Фридриха II, увлеченного идеями парижских просветителей — Вольтера, Руссо, Ламетри и др., возникает мода на материализм и свободомыслие. Французские же мыслители, многие из которых переехали в Берлин и получили посты в Королевской академии наук, пропагандировали в Германии теории британских философов — Локка, Хатчесона, Юма и др. В результате в 50-е — 60-е годы в Германии сформировалась исключительно насыщенная философскими идеями среда, которая не могла не стать основой для масштабных системных построений самого разного толка. В сфере методологических изысканий особых успехов достиг И.Г. Ламберт, автор «Нового органона» (1764), а **Иоганн Николас Тетенс (1738-1807)** создал один из самых утонченных в истории новоевропейской метафизики трактат по философии сознания и антропологии — «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» (1777). В аналитическом ключе, пытаясь решить загадку сознания, Тетенс пришел к выводу, что сознание возникает из самопроизвольной активности души при смене пси-

176

хических состояний. Эта творческая активность является исключительной особенностью человека. Она проявляется не только в сознании, но в постоянном стремлении к развитию. Поэтому человека, по Тетенсу, можно определить как существо, которое способно модифицироваться и совершенствоваться. Воздействие идей Тетенса на последующую мысль было, однако, не очень большим. Иначе обстояло дело с Иммануилом Кантом, испытавшим влияние Баумгартена, Крузия, Юма, Руссо и других авторов, но создавшим оригинальную систему, которая оказала революционное воздействие на всю европейскую философию, не ослабевающее и по сей день.

2. Философия Канта

Кант родился в 1724 году в Кенигсберге, где и прожил всю жизнь. После учебы в университете «Альбертина» и нескольких лет учительства он стал университетским преподавателем, сначала приват-доцентом, а с 1770 года — профессором метафизики. В 1796 году Кант прекратил чтение лекций, но продолжал научную деятельность почти до самой смерти в 1804 году. В творчестве Канта выделяют два периода: «до-критический» (примерно до 1770 г.) и «критический».

Для докритического периода характерен интерес Канта к естественно-научным и натурфилософским темам. Кант писал работы по истории Земли, теории ветров, о причинах землетрясений и т. п. Важнейшим трактатом этого цикла стала «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). Здесь Кант рисует картину развивающейся вселенной, естественным путем формирующейся из хаоса материи под воздействием сил притяжения и отталкивания.

Другим важнейшим направлением теоретических изысканий Канта в докритический период была философская методология. Кант хотел отыскать способ превращения метафизики в точную науку. Но он не разделял популярного в то время мнения, что для достижения этой цели метафизика должна уподобиться математике. Кант доказывал, что методы этих наук разнятся. Математика конструктивна, метафизика —

177

аналитична. *Задача метафизики состоит в том, чтобы выявить элементарные понятия человеческого мышления.* И уже в докритический период Кант не раз высказывал мысль, что философ должен всячески сторониться произвольных измышлений. Иными словами, одной из главных проблем философии является вопрос о границах человеческого познания. Об этом Кант заявляет в одной из наиболее влиятельных работ докритического периода «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766). И именно эта тема выходит на первый план в сочинениях критического периода, прежде всего в знаменитой «Критике чистого разума» (1781).

Главной темой «Критики» Кант объявляет поиск ответа на вопрос «как возможны априорные синтетические суждения?»[1]. За этой «школьной» формулировкой (синтетическими суждениями Кант называет такие, в которых предикат извне присоединяется к субъекту; им противоположны аналитические, эксплицирующие содержание субъекта) скрывается следующая проблема: каким образом можно достоверно (с надлежащей всеобщностью и необходимостью — критериях априорного) узнать что-то о вещах, которые не даны или пока еще не даны нам в чувственном опыте? Кант был уверен, что подобные знания существуют. В качестве примера он приводил математические теоремы, выводам которых заведомо соответствуют все предметы, которые можно встретить в чувствах, а также принципы «чистого естествознания», вроде тезиса «все изменения имеют причину». Но как же человек может предвосхищать то, что еще не дано или вообще не существует? Кант доказывал, что подобная ситуация возможна лишь в том случае, если познавательные способности человека каким-то образом определяют вещи. Такой взгляд на проблему, противоречащий «видимости», состоящей в том, что наши понятия о мире, наоборот, формируются вещами, сам Кант называл «коперниканским переворотом» в философии. Понятно, однако, что человек не является творцом вещей. Поэтому если он и может определять их, то только с формальной стороны. И он может оп-

[1] *Кант И.* Сочинения: В 8 т.— М., 1994.— Т. 3. — С. 52.

178

ределять лишь те вещи, которые могут быть даны ему в опыте, имеют к нему отношение.

Вещи, поскольку они имеют отношение к нам, Кант называет **«явлениями»,** или **«феноменами».** Им противостоят **«вещи сами по себе».** Поскольку человек, по определению, не может формировать вещи сами по себе, их априорное познание невозможно. Не даны они и в опыте. Поэтому Кант заключает, что такие вещи непознаваемы. Тем не менее он допускает их существование, т. к. в явлениях должно что-то являться. Вещи сами по себе «аффицируют» нашу чувственность. Они являются источником «материальной» стороны явлений. Формы же явлений привносятся нами самими. Они априорны. Кант выделяет две таких формы — **пространство и время.** Пространство составляет форму «внешнего чувства», время — «внутреннего», раскрывающего мир наших эмоций и переживаний.

Мысль о том, что пространство не существует независимо от человеческого восприятия, может показаться странной. Кант, однако, настаивает, что если бы пространство не было априорной формой чувственности, то аподиктическая экспликация[2] его соотношений в геометрии была бы невозможна. Последняя должна была бы оказаться эмпирической наукой, но дисциплины такого рода никогда не могут быть полностью достоверными. В любом случае, однако, чувственность не исчерпывает всего объема человеческого познания. Уже всякое реальное восприятие предполагает: 1) данность предмета в чувственном опыте, 2) осознание этого предмета. Сознание не имеет отношения к чувственности. Чувства пассивны, а сознание — спонтанное действие. Кант показывал, что всякий акт сознания, который может быть выражен формулой «Я мыслю нечто», предполагает рефлексию, самосознание, открывающее нам единое и тождественное Я, единственное неизменное в потоке представлений.

Кант, однако, отказывается называть это Я субстанцией. Такое Я было бы вещью самой по себе, а они непознаваемы. Я есть лишь форма мышления, единство самосознания, или «апперцепции». Тем не менее

[2] Убедительное выражение. Аподиктический — убедительный (от греч. apodeiktikos — убедительный).

179

Я оказывается для Канта глубинным источником самопроизвольной деятельности, основой «высших познавательных способностей». Главной из этих способностей является рассудок. Основная функция рассудка — суждение. Суждение невозможно без общих понятий. Но любое общее понятие, к примеру, «человек», содержит в себе правила, по которым можно определить, подходит ли тот или иной предмет под данное понятие, или нет. Поэтому Кант определяет рассудок как способность правил. Человеческий рассудок заключает в себе априорные правила, так называемые «основоположения». Основоположения вытекают из элементарных понятий рассудка — категорий, которые, в свою очередь, возникают из логических функций суждений, таких как связка «если — то», «или — или» и т. п.

Кант **систематизирует категории** в специальной таблице. Он выделяет четыре группы категорий — количества, качества, отношения и модальности, в каждой из которых оказывается по три категории: 1) единство, множество, целокупность, 2) реальность, отрицание, ограничение, 3) субстанция—акциденция, причина—действие, взаимодействие, 4) возможность— невозможность, существование—несуществование, необходимость—случайность. Третья категория в каждой из групп может быть истолкована как синтез (но не простая сумма) первых двух. Кант, однако, настаивал, что и другие категории (прежде всего категории отношения) связаны с синтетической деятельностью. Именно категории подводят многообразное чувственности под единство апперцепции. Если бы явления не подчинялись основоположениям, возникающим из категорий, они вообще не могли бы осознаваться нами. Таким образом, если пространство и время составляют условия возможности явлений как таковых, то категории заключают в себе условия возможности воспринимаемых явлений — иные же явления, писал Кант, суть ничто для нас, а т. к. сами по себе они не имеют реальности, то невоспринимаемые явления оказываются лишенной содержания абстракцией.

Основоположения чистого рассудка («все созерцания суть экстенсивные величины», «во всех явлениях реальное ... имеет интенсивную величину», «при всякой смене явлений ... количество субстанции в при-

180

роде не увеличивается и не уменьшается», «все изменения совершаются согласно закону связи причины и действия»[3] и т. д.) могут поэтому рассматриваться как априорные законы природы, которые человеческий рассудок (посредством бессознательной деятельности трансцендентального воображения) привносит в мир явлений, чтобы затем вновь, уже сознательно, вычитывать их из природы. Познавая природу, человек всегда заранее предполагает в ней эти законы. Поэтому познание невозможно без взаимодействия рассудка и чувств. Без рассудка чувственные созерцания слепы, а рассудочные понятия, лишенные чувственного наполнения, пусты. И тем не менее *человек не удовлетворяется миром чувственного опыта и хочет проникнуть к сверхчувственным основам мироздания, ответить на вопросы о* **свободе воли, бессмертии души и бытии Бога.** В этом направлении его влечет разум. Разум вырастает из рассудка и трактуется Кантом как «способность принципов», способность мыслить безусловное и предельное. В известном смысле это философская способность, ведь именно философия всегда понималась как наука о первоначалах. И Кант не случайно говорит, что все люди как разумные существа естественным образом имеют склонность к философии. Другое дело, что эти устремления разума к первоначалам тщетны. Кант затратил немало сил, чтобы доказать это. В «диалектическом» разделе «Критики чистого разума» (который следует за «трансцендентальной эстетикой», где изложено учение о чувственности, и «трансцендентальной аналитикой» — о рассудке) он последовательно критикует три традиционные философские науки о сверхчувственном — «рациональную психологию», «рациональную космологию» (учение о мире в целом) и «естественную теологию». Кант не отрицает,

что понятия души, мира и Бога являются естественным порождением разума, «трансцендентальными идеями». Но он не считает, что эти идеи могут быть принципами познания. Они могут играть лишь регулятивную роль, подталкивая рассудок ко все более глубокому проникновению в природу. Попытка же поставить им в соответствие реальные объекты прова-

[3] *Кант*. Соч.— Т. 3.— С. 173, 176, 188, 193.

181

ливается. В частности, Кант считает, что лишены перспектив усилия продемонстрировать существование Бога. Существование Бога можно доказывать a priori или a posteriori. Апостериорные доказательства, отталкивающиеся от опыта, заведомо неприемлемы, т. к. из свойств конечных вещей, обнаруживающихся в мире, нельзя достоверно заключать к бесконечным атрибутам Бога. Но и априорное доказательство, так называемый «онтологический аргумент», не может принести успеха. Оно базируется на анализе понятия Бога как всесовершенного существа, которое, как утверждается, должно содержать предикат внешнего существования: в противном случае ему будет недоставать одного из совершенств. Кант, однако, заявляет, что «существование не есть реальный предикат»[4]. Говоря, что вещь существует, мы не добавляем нового содержания к ее понятию, а лишь утверждаем, что этому понятию соответствует реальный предмет. Поэтому отсутствие предиката существования в понятии Бога не было бы свидетельством неполноты представления о божественной сущности, на предположении чего, однако, основывался весь онтологический аргумент.

Не меньшие проблемы подстерегают человеческий разум при попытке постичь первоосновы природного мира, выяснить, имеет ли он начало во времени и границы в пространстве, состоит ли материя из подлинных атомов или делима до бесконечности, допускает ли ход природы беспричинные события и есть ли в мире необходимые вещи. При рассмотрении всех этих вопросов разум запутывается в противоречиях. Он видит равные основания для противоположных выводов, для заключений о том, что мир ограничен и что он бесконечен, что материя делима до бесконечности и что есть предел деления и т. п. Подобное состояние внутренней раздвоенности разума Кант называет «антиномией». Антиномия угрожает разрушить разум, и она вполне может пробудить философа от «догматического сна».

Кант решает антиномию чистого разума, отсылая к выводам трансцендентальной эстетики: поскольку природный мир всего лишь явление, а не вещь сама по себе, то он не имеет самостоятельной реальности.

[4] *Кант.* Соч.— Т. 3.— С. 452.

182

Поэтому бессмысленно говорить, к примеру, о том, что он бесконечен, равно как и искать его жестко определенные границы. Та же ситуация и с делимостью материи. Понимание раздвоенности сущего на вещи сами по себе и явления в двух других случаях позволяет разнести тезисы и антитезисы антиномии по разным сферам бытия. К примеру, из того, что мир явлений подчинен закону естественной причинности, не следует невозможность беспричинных, т. е. свободных событий. Свобода может существовать в ноуменальном мире, мире вещей самих по себе.

Реальность свободы, однако, *не может быть продемонстрирована теоретическими средствами. Впрочем, Кант показывает, что она неизбежна в качестве практического допущения.* Свобода является необходимым условием «морального закона», в существовании которого нельзя сомневаться. Кант подробно рассматривает эти вопросы в рамках своей практической философии, изложенной в «Критике практического разума» (1788) и других работах этического цикла.

Понятие морали Кант связывает с безусловным долженствованием, т. е. с ситуациями, когда мы сознаем, что должны поступать так-то и так-то, просто потому, что так надо, а не по каким-то другим причинам. В качестве безусловных, моральные требования возникают из разума, только не теоретического, а «практического», определяющего волю. *Безусловность «категорического императива», выражающего моральный закон, означает бескорыстность нравственных мотивов и их независимость от эгоистичных стремлений,* т. е. возможность в любой ситуации следовать долгу. Именно поэтому Кант связывает моральный закон и свободу. Человеческая воля не подчинена механизму чувственной мотивации и может действовать наперекор ему. Человек свободен всегда, но моральным он становится лишь в том случае, если следует категорическому императиву: **«поступай так, чтобы максима твой воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»[5].** Абстрактность этой формулировки вызвана тем, что к моральному закону не должны примешиваться никакие содержательные, чувственные мо-

[5] *Кант.* Соч.— Т. 4.— С. 409.

183

менты. Впрочем, совсем не трудно приложить ее к конкретным случаям. Для этого достаточно допустить, что поступок, который мы собираемся совершить, будут совершать все. Если это не приведет к самоотрицанию последнего, он может трактоваться как нравственный.

Таким образом, кантовская этика далека от формализма, в котором ее иногда упрекали. Не является Кант и сторонником аскетической морали. Напротив, он подтверждает право человека на удовлетворение своих чувственных склонностей, т. е. на счастье. Но **человек должен быть достоин счастья, а достоинство состоит лишь в моральном поведении.** Оно имеет приоритет над стремлением к счастью, которое должно было бы выступать наградой за добродетель. Однако в нашем мире непосредственная связь между добродетелью и счастьем отсутствует. Поэтому мы должны допускать существование Бога, который в нашей посмертной жизни согласует одно с другим.

Допущение бытия Бога и бессмертия души не равносильно для Канта их теоретическому доказательству. И Кант утверждает, что отсутствие знания об этом, взамен которого у человека есть только вера или надежда, позволяет спасти бескорыстность долга и свободу личности. Знание принуждало бы человека вести себя определенным образом, его поступки были бы «легальными», но не моральными. Исчезла бы свобода, возможная лишь в ситуации фундаментальной неопределенности. Но моральность и свобода являются самой основой человеческой личности, составляющей, по Канту, высшую ценность бытия. Именно поэтому **человек, как цель сама по себе, является главной проблемой философии** (центральный вопрос «что такое человек? » суммирует три других: «что я могу знать? », «что должен делать?», «на что могу надеяться?»), раскрывающей различные виды его самопроизвольной деятельности. Кроме спонтанности чистого рассудка как основы познавательной активности и свободы как базиса морали Кант анализирует также творчество в узком смысле слова.

Рассмотрение художественного творчества осуществляется Кантом в «Критике способности суждения» (1790). Он исследует здесь феномен эстетического удовольствия и приходит к выводу, что его источником яв-

184

ляется гармоническое взаимодействие рассудка и воображения, продуцируемое так называемыми «эстетическими идеями». Эстетическая идея — чувственный образ, который не может быть исчерпан никаким понятием. Создание таких образов под силу лишь гениям, которые в своих творениях перерастают свои собственные рациональные замыслы, вкладывая бесконечность в конечное.

Творческое начало человека раскрывается не только на индивидуальном, но и на социальном уровне. В поздних сочинениях Кант часто обращался к теме общественного прогресса. Он считал, что общество в целом, как и индивиды, нацелено на совершенствование. Впрочем, если в совершенствовании личностей решающую роль играют моральные мотивы, то общество развивается естественным путем, при определяющем влиянии конкуренции между людьми. Тем не менее ход общественного прогресса приводит ко все более полному признанию суверенных прав личности. Серьезным препятствием на этом пути оказываются, правда, войны. Кант, однако, предвосхищает установление «вечного мира», залогом которого может стать создание всемирного федеративного государства.

Философия Канта сразу вызвала много откликов. Поначалу многие жаловались на темноту кантовского языка и схоластичность его терминологии. Затем пришло время более содержательных возражений. Крупнейший вольфианец Эберхард настаивал, что Кант по сути не говорит ничего нового по сравнению с Лейбницем и Вольфом, Федер усматривал близость Канта и Беркли, а Вайсхаупт вообще упрекал Канта в крайнем субъективизме. Но самые опасные выпады против Канта были сделаны Якоби. Якоби обратил внимание на некоторую двусмысленность Канта в трактовке понятия вещи самой по себе. С одной стороны, Кант утверждал, что вещи сами по себе непознаваемы, с другой — выражался так, будто хотел сказать, что эти вещи аффицируют чувства, т. е. все же высказывал какие-то содержательные суждения о непознаваемом.

Замечания Якоби, сделанные им в 1787 году, оказали большое влияние на дальнейшее развитие немецкой философии. Этот год оказался переломным пунктом и в истории кантианства. За шесть лет, прошедших с момента выхода «Критики чистого разума», идеи Канта

185

уже получили широкое распространение. Особую роль в популяризации критической философии сыграли И. Шульц, Л.Г. Якоб и К.Хр.Э. Шмид, уже в 1786 г. издавший словарь кантовских терминов. Все эти процессы получили новый импульс от К.Л. Рейнгольда. В 1786 — 1787 гг. он опубликовал «Письма о кантовской философии», где акцентировал нравственную ценность идей Канта. Рейнгольд, однако, не остановился на разъяснении заслуг Канта и вскоре начал «интерпретационную» стадию в развитии кантианства. Он захотел сделать теории Канта более понятными и с этой целью позже предпринял попытку систематизировать его воззрения на природу человека, отталкиваясь от общепонятных предпосылок. Главной предпосылкой такого рода Рейнгольд счел «факт сознания». Выражением этого факта является «закон сознания»: «представление в сознании отличается субъектом от субъекта и объекта и соотносится с обоими»[6]. Из способности представления Рейнгольд и хотел вывести все теоретические и практические способности души, которые, как он считал, были не систематично рассмотрены Кантом.

Рейнгольд натолкнулся на жесткую критику со стороны Г.Э. Шульце. В 1792 году Шульце показал, что «закон сознания» не может быть первоначальным основоположением, на что претендовал Рейнгольд. Сам этот закон предполагает более фундаментальный логический закон тождества. Кроме того, Шульце критиковал некритичное допущение Рейнгольдом существования вещей самих по себе. Сам Рейнгольд не смог удовлетворительно ответить Шульце. Гораздо более продуктивные решения предложил И.Г. Фихте.

3. «Наукоучение» Фихте и «натурфилософия» Шеллинга

Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814)

Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814) стал одним из самых известных последователей Канта, хотя сам Кант, поначалу одобрявший энергичного юношу, затем решительно отмежевался от его идей.

[6] *Reinhold C.L.* Ueber das Fundament des philosophischen Wissens.— Jena.— 1791.— S. 78.

186

Фихте родился в Рамменау, получил университетское образование в Йене и Лейпциге. В 1791 году познакомился с Кантом, а с 1794 года начал преподавание в Йенском университете, позже продолжив академическую деятельность в Берлинском университете.

Главные работы Фихте: «Основа общего наукоучения» (1794), «Замкнутое торговое государство» (1800), «Факты сознания» (1810).

Учтя критику Шульце и Рейнгольда, Фихте предложил считать первым основоположением философии тезис «**Я есть Я**»[7]. Отождествление Я с самим собой осуществляется в спонтанном акте самосознания, самополагания Я, соединяющего в себе теоретическое и практическое начало. Но Фихте не ограничивается одним основоположением. Рефлексия Я на самого себя предполагает отражение Я от не-Я, которое тоже должно полагаться Я. Второе основоположение философии, или «наукоучения», как Фихте называл свою систему, звучит так: «Я безусловно противополагается не-Я»[8]. Противоречие, возникающее при полагании Я самого себя и своей противоположности, отчасти разрешается в третьем основоположении «Я противополагает в Я делимому Я делимое не-Я»[9]. Делимость, т. е. конечность Я и не-Я, объясняет возможность их сосуществования в любом акте сознания. Однако противоречие снимается не полностью, т. к. остается неясным, что удерживает Я и не-Я от соприкосновения и взаимоуничтожения, т. е. коллапса сознания. Решая этот вопрос, Фихте приходит к выводу, что Я и не-Я удерживаются в состоянии подвижного равновесия бессознательной деятельностью воображения.

Допустив подобную деятельность, Фихте вынужден различить несколько видов Я. В обыденном языке этим словом именуется «эмпирическое Я», не знающее о том, что Я полагает не-Я, т. е. мир явлений. Более глубокий уровень Фихте именует «интеллектуальным Я». Оно расколото на сознательную и бессознательную деятельности, и именно оно полагает эмпирическое Я и эмпирическое не-Я. Поскольку в идеале полагания

[7] См. *Фихте И. Г.* Сочинения: В 2 т.— СПб., 1993.— Т. 1.— С. 77-81.

[8] *Фихте.* Соч.— Т. 1.— С. 88.

[9] *Фихте.* Соч.— Т. 1.— С. 95.

187

не-Я вообще не должно происходить, Фихте говорит и об «абсолютном Я», которое выступает целью всех практических устремлений эмпирического Я. Эти устремления выражаются в желании человека подчинить себе не-Я, т. е. природу, и создать собственный моральный миропорядок. Однако эта цель в полной мере не достижима. Абсолютное Я остается идеалом, в целом эквивалентным понятию Бога. Рефлективность человеческого Я означает, что его деятельность наталкивается на некое трансцендентное препятствие, «вещь саму по себе» как «перводвигатель» Я[10]. Заявив об этом в «Основе общего наукоучения», в более поздних работах Фихте попытался элиминировать это понятие из своей системы. Вначале он говорил о случайности рефлексии Я на самого себя, позже совмещал «вещь саму по себе» из «Основы» и понятие Бога и трактовал человеческое Я в виде несовершенного образа Абсолюта.

Оставаясь в целом в рамках кантовской схематики, Фихте вместе с тем был автором ряда важнейших новаций. Он обозначил принципиальное для «немецкой классической философии» отождествление субъективности с деятельным началом и впервые продемонстрировал широкие спекулятивные возможности диалектического метода, движения к новому знанию через противоречие: тезис — антитезис — синтез. Большой интерес вызвала его идея о том, что законченная философская система должна замыкаться в круг. Уделяя много времени вопросам о назначении человека, о нравственном и общественном прогрессе, Фихте создал социалистическую по своему духу утопию «замкнутого торгового государства».

И лишь натурфилософские темы выпали из поля внимания Фихте. И именно в этом видел главный недостаток «наукоучения» талантливый последователь Фихте **Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг.**

В отличие от Канта и Фихте, Шеллинг был сыном обеспеченных родителей. Он родился в Леонберге в 1775 г., получил образование в Тюбингене и избрал академическую карьеру, продолжавшуюся с перерывами в Йене, Мюнхене, Берлине и других городах до

[10] См. *Фихте.*— Соч.— Т. 1.— С. 281-283.

188

1846 г. Умер Шеллинг в 1854 г. Из работ Шеллинга наибольшей известностью пользуются «Система трансцендентального идеализма» (1800) и «Философские исследования о сущности человеческой свободы» (1809). После 1809 г. Шеллинг почти ничего не публиковал.

Студенческие работы Шеллинга посвящены толкованию мифов, прежде всего библейских. В конце жизни он заявил, что в этом и состоит подлинная «позитивная философия». Но большую часть своей философской деятельности он посвятил попыткам рациональной реконструкции сущего. Воодушевившись поначалу идеями Фихте, вскоре он осознал необходимость их радикальной трансформации. Фихте говорил о том, что человеческое Я (в его сверхиндивидуальном аспекте) полагает не-Я, или природу, но не уточнял механизмы этого полагания. Судя по фихтевским иллюстрациям, создавалось впечатление, что природа для него — большой кусок железа или лавы и не более того. Шеллинг не мог примириться с такой трактовкой и решил дополнить наукоучение, или, как он стал называть его, «трансцендентальную философию», натурфилософской частью. Позже он выделил «натурфилософию» в особую дисциплину, с которой он предлагал начинать построение метафизической

системы.

Идея Шеллинга состояла в том, что если идти от Я, как это делал Фихте, то, рассуждая о природе, придется словно пятиться назад. Более логично начать с природы, дедуцировать ее свойства и лишь затем перейти к анализу человеческого сознания. Но чтобы эффективно реконструировать природные механизмы, надо положить в основание правильное понятие природы. Ее нельзя трактовать как простую сумму материальных объектов. Природа есть «тождество продукта и продуктивности»[11], субъекта и объекта.

Важно отметить, подчеркивал Шеллинг, что речь идет об абсолютном субъекте. Этот субъект стремится к тому, чтобы стать объектом для самого себя, увидеть себя в своей абсолютности. Но сразу это невозможно. Чтобы осознать себя, он должен обратить свою деятельность, допустить самоограничение. Результатом оказывается то, что он постигает себя не в своей абсолют-

[11] *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения: В 2 т.— М., 1987-1989.— Т. 1.— С. 193.

189

ности, а в неадекватной форме, одновременно со своей противоположностью, объектом. Первым образом абсолютного оказывается свет, которому противостоит материя. Неадекватный образ отбрасывается, перемещаясь в мир объективности. Так происходит дедукция природных сил. Место света занимает химизм, сменяющийся жизнью. Исчерпав природные формы, абсолютный субъект постигает себя в квази-психологических категориях: как познание и свободную волю. Свобода оказывается самым адекватным рефлективным Образом Абсолюта. Однако пока ей противостоит мир необходимости, подлинной абсолютности не достигается. Абсолют как таковой должен быть понят как тождество свободы и необходимости, сознательного и бессознательного начала. Но такое самопостижение Абсолюта возможно лишь как итог нерефлективного интеллектуального созерцания.

Отказавшись от Я как исходного пункта философии, Шеллинг утратил возможность апеллировать к самодостоверности исходных посылок. Его рассуждения приобрели гипотетический характер и потребовали от него поисков внешних подтверждений. Таким подтверждением является, по мнению Шеллинга, искусство. Художественное творчество гениев воплощает в себе единство сознательного и бессознательного, а созданные ими шедевры предоставляют объективное подкрепление выводов Шеллинга относительно

Абсолюта.

Тема Абсолюта со временем все больше занимала Шеллинга. В ее трактовке он ориентировался скорее на мистическую традицию, чем на стереотипы школьной философии. Говоря об Абсолюте, или Боге, как тождестве, он в то же время показывал его внутреннюю дифференцированность. В Боге, доказывал Шеллинг, надо различать основу его существования и самого существующего Бога. Темная основа Бога находится в нем самом, но не совпадает с самим Богом. Эта раздвоенность проходит через все бытие. Сам мир и человек возникают как побочные продукты божественного самосозидания, словно искра, проскакивающая между двумя полюсами Абсолюта.

Это обстоятельство объясняет уникальное место человека в мире. Человек является образом Бога, но в

190

отличие от Бога, лишен гармонии светлого и темного начала и обречен на то, чтобы постоянно выбирать между добром и злом. Правильный выбор, с точки зрения Шеллинга, состоит в том, чтобы человек не мнил себя самостоятельной единицей сущего. *Претензии на самодостаточность смещают человека на периферию бытия, тогда как на деле он должен стремиться к слиянию с подлинным центром мироздания — Богом.*

В ранних натурфилософских и теологических теориях Шеллинга заметен некий эволюционистский момент. Учение о стремящемся к адекватному самопостижению абсолютном субъекте можно истолковать как теорию саморазвивающегося Бога. Сам Шеллинг счел ее крайне экстравагантной и позже отказался от нее. Он стал говорить, что все эти рассуждения есть не более, чем логическая реконструкция, не имеющая отношения к реальному бытию. Последнее должно постигаться не в «отрицательной», а в положительной, «позитивной» философии. Она имеет эмпирический характер, но нацелена не на объекты обыденного опыта, а опять-таки на божественное Бытие, познаваемое при посредстве мифов и откровения.

Теологические устремления Шеллинга были подхвачены его знаменитым последователем — Г.В.Ф. Гегелем. Но если Шеллинг тяготел к теософии (хотя на словах отмежевывался от нее), то Гегель надеялся ухватить природу Абсолюта чистым мышлением, дисциплинированным так называемым «спекулятивным методом».

4. «Абсолютный идеализм» Гегеля

Георг Вильгельм Фридрих Гегель был сыном финансового чиновника. Он родился в 1770 году, получил образование в Тюбингенском теологическом институте, где учился вместе с Шеллингом, который оказал на него большое влияние, хоть и был младше на пять лет. После окончания института и преподавания философии в Йенском университете Гегель работал редактором «Бамбергской газеты», затем директором гимназии в Нюрнберге, после чего вернулся к университетской работе, обосновавшись в Берлине, где он читал

191

лекции с 1818 г. вплоть до безвременной смерти от холеры в 1831 г.

Еще в Йене Гегель создал первый свой влиятельный труд — **«Феноменологию духа» (1807),** в которой мощно заявлена тема историчности человеческого существования и показано, что путь к свободе лежит через самопреодоление. Продолжением этой работы стала **«Наука логики» (1812-1816).** Позже Гегель отказался от субъективистского феноменологического введения в свою систему, посредством которого, постепенно снимая различия субъекта и объекта в сознании, он доказывал тождество бытия и мышления (предполагающееся в «Науке логики»), и изложил ее в трех частях **«Энциклопедии философских наук» (1817).** Начиная здесь с логики (соответствующий трактат обычно называют «Малой логикой») он продолжает философией природы и завершает систему философией духа.

«Логика» Гегеля имеет мало общего с традиционной логикой. Ее предметом являются формы абсолютного мышления, или сам Абсолют, рассматриваемый как таковой, до творения мира и конечных духов, т. е. как «абсолютная идея». Как и Шеллинг, Гегель начинает с самых абстрактных образов Абсолюта и постепенно продвигается к конкретному понятию о нем. Продвижение от одних определений мысли к другим происходит путем самоотрицания и снятия противоположностей в синтезе, всегда более содержательном, чем простая сумма тезиса и антитезиса. Гегель говорит, что этот метод не навязан извне, а диктуется самой природой мышления. Впрочем, он не отрицает, что мышление часто понимают неправильно, как «рассудок». На деле рассудок, не признающий противоречий и раскалывающий мир на изолированные конечные части, есть лишь один из моментов подлинного, т. е. «спекулятивного» мышления. Он должен быть дополнен «диалектическим», или «отрицательно-разумным», и «спекулятивным», или «положительно-разумным» моментами[12]. *Диалектическое искусство состоит в умении найти противоречие в любом конечном опре-*

[12] См. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т.— М., 1974-1977.— Т. 1.— С. 201.

192

делении мысли, а спекулятивное, по Гегелю, заключается в способности синтеза противоположностей.

Первые же шаги Гегеля в «Науке логики» наглядно демонстрируют суть его спекулятивного метода. Он начинает с понятия «чистого бытия», пустой мысли. Эта бессодержательная мысль приравнивается к «ничто». Бытие переходит в ничто. Подвижное единство бытия и ничто Гегель называет «становлением». Итогом становления оказывается «наличное бытие», которое, в отличие от чистого бытия, уже имеет некую качественную определенность. Определенность, т. е. конечность наличного бытия, мыслима только при мыслимости того, что находится за его границами. Происходит снятие границ при сохранении тождества сущего: качество переходит в количество, а затем объединяется с ним в категории меры, позволяющей Гегелю сформулировать закон перехода количества в качество и обратно.

Сходные приемы используются Гегелем и в других разделах «Науки логики»: учении о сущности и учении о понятии. В учении о сущности он рассматривает понятия сущности и явления, видимости, тождества, различия, противоречия, основания, существования, действительности и др. В учении о понятии он анализирует различные виды понятий, суждений и умозаключений, категории объекта, механизма, химизма, целесообразности, завершая движение к абсолютной идее синтезом «жизни» и «знания».

Все эти понятия «Логики» не имеют прямого отношения к каким-либо природным или психическим феноменам. Они эксплицируют структурные моменты абсолютной идеи. И в природе все эти феномены встречаются лишь потому, что она является «инобытием» идеи.

Основные формы собственно природного существования обсуждаются Гегелем во второй части системы. Таковыми он считал пространство, время, механические и химические взаимодействия стихий, а также жизнь. В жизни природа переходит «в свою истину, в субъективность понятия», т. е. в дух[13]. Гегель отрицал развитие в природе. Зато сфера духа буквально пронизана историзмом.

[13] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 2.— С. 576.

183

Философия духа Гегеля состоит из **трех частей:** философии *субъективного, объективного* и *абсолютного духа.* В первой части излагается антропологический и психологический материал. Во второй рассматриваются различные формы социального бытия человека. В частности, Гегель высказывает здесь тезисы о том, что первичным проявлением человеческой свободы оказывается собственность, что мораль отличается от права своим внутренним характером и что нравственность, как синтез права и морали, раскрывается в семье, гражданском обществе (сфере частных интересов) и государстве. Государство Гегель называет воплощением божественного начала, «духом, присутствующим в мире»[14]. Мировой дух придает осмысленность человеческой истории. Она идет в направлении все большего осознания и реализации свободы, проходя следующие стадии: 1) свободен один (восточные деспотии), 2) свободны некоторые (рабовладельческие демократии), 3) свободны все. В каждую эпоху мировой дух, проводящий свои цели «хитростью», посредством частных интересов конкретных людей, избирает для себя какой-либо один народ, а в этом народе — выдающихся личностей, являющихся проводниками его устремлений.

В разделе, посвященном абсолютному духу, Гегель говорит о **трех формах постижения Абсолюта** — *искусстве, религии* и *философии.* Искусство (подразделяющееся на символическое, классическое и

романтическое) выражает абсолютное в чувственных образах, религия (высшей формой которой Гегель считает христианство) — в представлениях, философия (завершением которой является, по мнению Гегеля, его собственная система) — в спекулятивных понятиях.

Философия, тем самым, является высшей формой знания об Абсолюте. Более того, в известном смысле философия оказывается органом самосознания Абсолюта, и лишь в этом самосознании Абсолют становится Абсолютным Духом, Богом. Бог нуждается в мыслящем человеке не меньше, чем человек нуждается в Боге. Заключая свою систему философией, Гегель замыкает ее в некий круг. Он начал ее с чистого бытия, абстра-

[14] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права.— М., 1990.— С. 283-284.

194

гируясь от себя как философа, а закончил выведением философа, мыслящего чистое бытие, а затем и Бога.

Гегель создал сильную философскую школу, в которой постепенно выделились два направления: ортодоксальное и неортодоксальное (младогегельянское). Ортодоксы склонялись к теологической интерпретации учителя, младогегельянцы, напротив, переворачивали идеи Гегеля, придавая его системе атеистическое звучание.

5. Антропология Фейербаха

Одной из самых заметных попыток перевернуть Гегеля «с головы на ноги» стала философия Людвига Фейербаха (1804—1872). После обучения в Гейдельбергском и Берлинском университетах, с 1828 по 1830 г. Фейербах преподавал в Эрлангене, откуда был уволен после публикации вольнодумных «Мыслей о смерти и бессмертии». Оставив университет, Фейербах вел уединенную жизнь «свободного философа». Именно в этот период он опубликовал свои главные труды: **«Сущность христианства» (1841), «Основные положения философии будущего»** (1843), **«Лекции о сущности религии»** (1851).

Вполне в духе Гегеля, Фейербах уделял много времени теологическим вопросам. Однако *он не считал, что Бог обладает реальным существованием. Он есть лишь проекция родовой человеческой сущности.* Поначалу эта отчужденная сущность мыслится человеком весьма несовершенно, и религия существует в грубых формах. Постепенно, однако, она очищается. Чем более совершенным представляется Бог, тем менее совершенным кажется самому себе человек. Этот процесс достигает завершения в христианстве. Но истинное положение вещей, считает Фейербах, должно быть восстановлено.

Отчужденная человеческая сущность должна быть совлечена с небес и возвращена самому человеку. Это не означает отказа от религии. Она остается, но становится религией человека. **Человек должен стать Богом другому человеку.** Божественность человека может проявиться лишь в «диалектике Я и Ты», выявля-

195

ющей его родовую природу. Главным «родовым» отношением между людьми Фейербах считал любовь между мужчиной и женщиной. Он придавал любви фундаментальное значение. Именно любовь, по мнению Фейербаха, лучше всего опровергает солипсизм. **Любовь как главное чувство должна стать смыслом жизни.** Мышление вторично и должно учиться у чувств. Спекулятивное же мышление, по Фейербаху, вообще бесполезно. «Моя философия, — говорил он, — в том, чтобы не иметь никакой философии»[15]. Иными словами, «истинная философия заключается не в том, чтобы создавать книги, а в том, чтобы создавать людей»[16]. Антропология Фейербаха стала переходным пунктом от спекулятивной метафизики первой трети XIX века к марксизму и философии жизни, доминировавшей, наряду с позитивизмом, в культурном пространстве Европы второй половины XIX в.

[15] См. *Фейербах Л.* Сочинения: В 2 т.— Т. 1.— С. 190.

[16] Там же.

196

Глава 6. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Зарождение русской философии и ее особенности

Русская философская мысль зародилась в эпоху расцвета Киевской Руси. Большую роль здесь сыграло принятие Русью христианства в 988 г. и укоренение православной веры. На становление философской мысли также оказал влияние противоречивый характер русской истории: это и татаро-монгольское нашествие, и крепостное право, и гражданские конфликты, и революции. Кроме того в развитии философской мысли в России проявились особенности культурно-географического расположения страны. Все это способствовало появлению огромного многообразия философских течений и школ, а также тому, что отечественная философия имеет насыщенное проблемное поле.

Первый, т. н. «ранний», период в истории русской философской мысли можно отнести к XI — XVI вв. Вопросы философского характера рассматривались вначале в летописях. Так, в «Повести временных лет», составленной монахом Нестором, был поставлен вопрос о происхождении русской земли, об ответе человека, наделенного бессмертной душой и свободой, за свои поступки перед Богом. Первым же

собственно философским произведением принято считать трактат **«Слово о законе и благодати»,** написанный киевским митрополитом **Илларионом** в XI веке. Это произведение также
197
является образцом ораторской прозы. В основе философско-исторической концепции Иллариона лежит идея равенства всех народов перед «благодатью». Эпоха «закона» символизируется образами тени, луны, рабыни Агары, а эпоха «благодати» — образом солнца, свободной Сарры. В произведении также прославляется Русь и воздается хвала князю Владимиру, он впервые сравнивается с византийским императором Константином.

В период складывания и укрепления Московского государства (XIV —XVI вв.) в русской философской мысли появились натурфилософские учения. В философском плане наибольший интерес представляет влияние **исихазма** на русскую культуру и мышление. Исихазм — от греческого слова, означающего покой, безмолвие. Это течение наиболее глубоко проявилось в древнерусском искусстве, в частности, в творчестве Андрея Рублева. Сторонники данного движения считали, что мир пронизан божественной энергией, которая открывается человеку через созерцание природы, с помощью молитв. Человек же — это богопознающее существо, микрокосм, соединяющий душу и плоть, способность ощущать и общаться. Мыслителем, который применил теорию исихазма, был **Нил Сорский (1433-1508)** Он стал вождем нестяжателей. Это было религиозно-политическое учение на Руси в конце XV — начале XVI вв. Нил Сорский считал, что монахи должны жить своим трудом. Главное их занятие — духовное самосовершенствование. Самое крупное творение Нила Сорского — Устав. Это ценнейший источник философской, этической и психологической мысли. Взгляды Сорского способствовали развитию монашеского движения на Руси. Большой вклад в теоретическое обоснование нестяжательства внес также **Максим Грек (1475-1556)**. Он развивал учение о том, что каждый человек обладает свободой воли и обязан трудиться. У нестяжателей были противники — иосифляне, во главе с **Иосифом Волоцким (1439-1515)** — игуменом Волоцкого монастыря. Иосифляне считали, что монастыри должны приобретать собственность, чтобы быть могущественными, т. к. без этого невозможно творить богоугодные дела.

В XIV —XVI вв. на Руси появились **ереси,** направленные против официальной религии. Следует отметить
198
ересь стригольников. Их нападки на православную церковь велись по двум направлениям: во-первых, по линии ее организационных основ, во-вторых, по вопросам богословской догматики. Стригольники считали, что духовенство должно подбираться сообразно общественным заслугам, способностям и высоким моральным качествам. Острие критики направляли против «сребролюбия» и «стяжания» имений. Слепому подчинению Священному писанию они противопоставляли критическое мышление, допускающее личную интерпретацию догматов веры. Движение стригольников было разгромлено в конце XIV века. В конце XV века появляется еще одна крупная ересь, получившая название ереси «жидовствующих». Они отвергали церковную иерархию, замещение должностей «по мзде», выступали против строительства храмов, не признавали святых таинств, скептически относились к иконам. Самым существенным ядром еретического переосмысления христианства было противопоставление Евангелия и Ветхого Завета. Созванный в 1490 г. церковный собор осудил ересь.

В XIV —XVII вв. философская мысль проявила большой интерес к историософской проблематике. В XVI веке псковский монах **Филофей (1465-1542)** создал религиозное учение о Москве как «третьем Риме». Он утверждал, что в основе человеческой истории лежит божественное провидение. «Старый Рим», бывший центром христианства, был завоеван варварами. «Новый Рим» (Константинополь) погиб под ударами турецких завоевателей. «Третьему Риму» — Москве — предначертано исполнять роль продолжателя христианского вероучения. Падение «старого» и «нового» Рима Филофей объясняет тем, что они подверглись наказанию за измену христианству как подлинной вере.

Проблемы общественного устройства и путей развития России стоят в центре внимания и в **переписке Ивана Грозного и Андрея Курбского.** Иван Грозный выступал за абсолютную, ничем не ограниченную монархию. Бежавший в пределы Речи Посполитой опальный князь Андрей Курбский отстаивал идею государства, основанного на соблюдении законности, признания прав знати, координации действий царя земским собором. Царь аргументировал свои позиции, ссылаясь на историю римских императоров. Курбский же сим-
199
патизировал просвещенному европейскому монархическому устройству. Спор был разрешен историей: в России установилась самодержавная форма правления.

Одним из крупнейших общественных событий XVII века, отразившихся в развитии русской философии и общественной мысли, был **церковный раскол.** Возникшее первоначально из-за чисто формального признака новой и старой обрядности различие очень быстро стало символом борьбы двух течений — официальной идеологии, которая поддерживалась государством, и оппозиционно настроенного старообрядчества.

Значение раннего периода русской философии состоит в том, что в его рамках сформировались три основных направления философской мысли, которые получили свое развитие в последующие периоды: *религиозное, нравственное, историософское.* Следует отметить, что в это время философия уже начинает изучаться в учебных заведениях (Киево-Могилянской академии, Славяно-греко-латинской

академии).

2. Философская мысль русского Просвещения

XVIII век — век быстрого развития наук, ремесел, культуры. Во многом это было связано с реформаторской деятельностью Петра I. В это время начинается интенсивное взаимодействие русской и европейских культур. Философия обретает светский характер. Наибольшее влияние на развитие русской философии этого периода оказало французское и немецкое Просвещение.

Среди сподвижников Петра I было немало образованных и просвещенных людей. Особенно часто в делах, касающихся развития просвещения, науки, идейного обоснования проводимых реформ, Петр советовался с Феофаном Прокоповичем. Постепенно вокруг него сплотились единомышленники. Их объединяла общая позитивная оценка и практическая поддержка петровских преобразований. Это содружество Феофан Прокопович назвал «ученой дружиной». К нему принадлежали Ф. Прокопович, А. Кантемир, В. Татищев, Г. Бужинский, А. Волынский и др.

Просветительскую традицию продолжил выдающийся русский ученый **М.В. Ломоносов (1711-1765)** —

200

русский ученый-энциклопедист, мыслитель, поэт, общественный деятель. Он заложил основы материалистической традиции в русской науке и философии, основал ряд ветвей в научном познании. Ломоносов сделал крупные открытия в естествознании, предложил проекты развития промышленности, земледелия и торговли. Из всех наук он более всего ценил химию. М.В. Ломоносову принадлежит большая заслуга в учреждении в 1755 году Московского университета, в котором, наряду с другими науками, стала изучаться философия.

В философском осмыслении окружающей природы Ломоносов придерживался идей и принципов атомизма. *Он сформулировал закон сохранения вещества и движения, разработал корпускулярную теорию строения материи и механическую теорию теплоты.* По убеждению Ломоносова, в основе материального мира лежат мельчайшие частицы, из которых слагаются все вещи. Природные тела занимают определенное место в пространстве, обладают протяженностью, тяжестью, инерцией. Материальные тела обладают также и движением — вращательным, поступательным и колебательным. Ломоносов рассматривал движение как проявление внутренней активности вещества. Движение вечно. Окружающий человека видимый мир и природа находятся в непрестанном изменении и развитии. Помимо проблем естествознания, Ломоносов уделял внимание и гуманитарным вопросам. Он стал одним из основных реформаторов российской словесности. В его поэзии и прозе даны образцы стилей, которые необходимы для полнокровного существования литературного языка. Как историк России Ломоносов руководствовался идеей равноценности народов. Он выступил противником норманнской теории образования русской государственности, не соглашаясь с тем, что древнерусское население служило пассивным объектом скандинавских завоеваний.

Творчество М.В. Ломоносова оказало большое влияние на последующее развитие русской науки, образования и философии, в частности, на общие гуманистические ориентации таких мыслителей, как Радищев, Щербатов, Десницкий.

201

Главное философское произведение **А.Н. Радищева (1749-1802)** — сочинение «О человеке, о его смертности и бессмертии». Проблема человека является центральной темой трактата, под углом зрения которой получают рассмотрение вопросы о соотношении души и тела, мысленного и материального, о путях человеческого познания, о предмете философии и ее роли в жизни людей. Согласно Радищеву, философия призвана раскрывать человеку глаза на природу, самого себя. Природа, окружающая человека, имеет многообразие различных форм материи, сотворенных из хаоса всесильным божеством. Природа состоит из множества предметов. Каждый предмет обладает формой, делимостью, движением и другими свойствами. Человек также является произведением природы. Большую роль в становлении человека и его последующей деятельности сыграла рука как орудие деятельности. Человеческая душа бессмертна и возрождается после смерти тела в других телах, поэтому человеческий род существует бесконечно. *Движущей силой общественного развития, по мнению Радищева, является человеческий разум в различных его проявлениях.* В книге «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищев подверг критике систему крепостного права и самодержавия в России. Он считал, что крепостное право не только противоречит естественным правам человека, но и неэффективно в экономическом отношении, самодержавие характеризовалось им как препятствие общественному прогрессу в России.

М. **Щербатов (1733-1790)** занимал, по сравнению с Радищевым, более умеренные политические позиции. Его часто называют идеологом российского дворянства. Щербатов рассматривал социальность как наивысшую ценность. Сохранение и поддержание общественной организации является исходным принципом его рассуждений. Причины возникновения общества он рассматривал в соответствии с просветительскими традициями. Естественный ход событий привел людей к созданию упорядоченного общества. Находясь в тесной зависимости от общества, человек обязан его всемерно поддерживать· Общественные обязанности Щербатов ставит на первое место, лишь затем следуют обязанности перед Богом. Но общество должно быть организовано, поэтому необходимы законы. В России,

202

с ее огромными просторами, суровым климатом и суровыми нравами, должны быть строгие законы.

Законодательная деятельность является наиболее важной и почетной в человеческом обществе. В концепции Щербатова законы поставлены в прямую зависимость от нравов, климата, различных видов человеческой деятельности. Он анализирует основные виды правления — монархическое, аристократическое и демократическое, их особенности, преимущества и недостатки. Щербатов предпочитает монархию, подчеркивая стабильность монархического правления.

Определенное воздействие на распространение идей просвещения в России оказало масонство. Оно получает распространение на русской земле в век царствования Елизаветы. Главное философское направление, под влиянием которого находилось русское масонство, было связано с именами французского мистика Сен-Мартена (1743— 1801) и немецкого мистика Якова Беме (1575— 1624). Основная тема — учение о сокровенной жизни человека, о сокровенном смысле жизни вообще. Особую привлекательность этой мистической метафизике придавала ее независимость от официальной церковной доктрины. Легендарные рассказы о храме Соломона, символизм в церемониях привлекали тем, что за ними стояли современные люди, наделенные ответственностью и силой. В русском масонстве были сформированы черты будущей передовой интеллигенции: на первом месте здесь стояло сознание долга служения обществу. Масоны призывали к единству веры и знания: разум без веры не в состоянии понять таинственную сторону бытия, а вера без разума впадает в суеверие. К масонству принадлежал **Н.А. Новиков (1744-1818).** Он активно участвовал в распространении идей развития духовной жизни, нравственного самоусовершенствования и проявления действенной любви к ближнему.

В масонстве существовало также натурфилософское течение, которое в России было представлено И.Г. Шварцем **(1751-1784),** который учредил в 1782 году «Орден Розенкрейцеров». Шварц был энтузиастом оккультизма. Оккультизм примыкал к научному естествознанию и послужил формированию философского интереса к изучению природы.

203

3. Важнейшие течения в философии XIX в.

3.1. Идейно-философская борьба 30-40-х годов XIX века

В 1829- 1831 гг. **П.Я.Чаадаев (1794-1856)** написал свои знаменитые «Философические письма». В них Чаадаев, характеризуя безрадостное положение русского народа, пытался ответить на вопрос о судьбах России и найти корни современной жизни в прошедшей истории. Безрадостное человеческое существование, в котором нет места личности, Чаадаев выводит из печального прошлого русского народа. Он считал, что все общества пережили бурные эпохи перехода от юности к зрелости, а в России ничего не менялось. В будущем мыслитель также не видел просвета. Его выводы глубоко пессимистичны, потому что он не находил никаких внутренних стимулов развития и никаких условий для их формирования. Главные пороки русской жизни — это самодержавие и крепостничество. Неприятие Чаадаевым николаевского режима вытеснило все другие чувства и привело к искажению русской истории. Позже Чаадаев стал критически относиться к западной цивилизации. А также пересмотрел свое отношение к будущему России. Социологическая концепция Чаадаева являлась религиозно-идеалистической. Конечной силой исторического развития он представлял божественное предвидение. Физическая история человечества начинается с сотворения человека. Но сущность исторического процесса состоит не в физическом существовании, а в развитии духа. Бог дает религиозную идею, которая воплощается во всеобщий разум людей. Мысль является подлинной историей.

По мнению Чаадаева, божественная идея, которая лежит в основе человеческого мира, наиболее полно выражается в христианской религии. Из различия православия и католичества выводится неодинаковость западноевропейской и русской цивилизаций. Когда Запад был уже оплодотворен к развитию христианством, Русь прозябала в язычестве. К моменту крещения Руси единая церковь раскололась. Католичество сохранило истинные заветы Христа, а православие стало религией дряхлой Византии, где оно было окончательно искажено. Россия, приняв византийское православие, с са-

204

мого начала оказалась обреченной на отсталость, замкнулась в своем религиозном обособлении и осталась в стороне от европейских принципов жизни.

Философия Чаадаева дала толчок к возникновению двух противоположных направлений — **славянофильства** и **западничества.** Между ними возник острый спор об исторической судьбе России, ее прошлом, настоящем и будущем, о ее призвании в мире. Суть полемик и состояла в том, должна ли Россия идти вслед за Западом по пути прогресса и усваивать достижения мировой цивилизации или у нее должен быть самобытный путь развития.

Славянофилам (братья И.С. и **К.С. Аксаковы, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков и др.)** была свойственна критика западной цивилизации как бездушной, в которой господствует эгоизм, прагматизм. Философское мировоззрение славянофилов было ориентировано на православие, которое рассматривалось в качестве духовной основы русского общества. Они идеализировали допетровскую Русь, крестьянскую общину.

Одним из основателей славянофильства был **И.В. Киреевский (1806-1856).** Будучи человеком глубоко религиозным, он верил в великое предназначение России. Главным достоинством русского ума

и характера, по его мнению, является цельность, гармоничное единство души и тела, стремление к истине и справедливости. По убеждению Киреевского, православие способно преодолеть разрыв между верой и разумом, сделать человека «внутренне устроенным». Он считал, что западноевропейский рационализм делает человеческую душу односторонней, раздвоенной. Поэтому и общественная жизнь на Западе раздвоена на противоположные начала: дух и наука, государство и индивид. Задача развития России состоит в том, чтобы дух православия пронизал весь общественный организм, придал ему гармоничное развитие. Свобода индивида возможна путем подчинения его абсолютным ценностям: любви к церкви, государству. Основная цель православной церкви состоит в том, чтобы утвердить святость и незыблемость высоких нравственных истин, которые содержатся в православии.

Западники (А.И. Герцен, В.Г. Белинский, Н.П. Огарев) по-иному смотрели на проблему прошлого, настоящего и будущего России. Они активно выступали за

205

ликвидацию феодально-крепостнических отношений, за развитие общества по капиталистическому пути. Идеалами западников были гуманистические идеи французского Просвещения, идеи исторического развития в творчестве Гегеля. Они считали, что основной ценностью и целью общества должен быть индивид, а государство призвано защищать его права и свободы. Как и славянофилы, западники желали блага и процветания России. **А.И. Герцен (1812-1870)** в работе «Дилетантизм в науке» (1842— 1843) противопоставил идее славянофилов о необходимости подчинить философию религии — мысль о соединении философии с естествознанием. Исследуя идею связи философии с жизнью, он пришел к пониманию философии как науки о всеобщих законах бытия, которые имеют объективное значение. В «Письмах об изучении природы» (1845— 1846) Герцен развивал мысли о союзе философии и естествознания, о необходимости овладения натуралистами методом диалектики. Он отмечал, что диалектический метод ценен тем, что соответствует вечному движению природных и общественных процессов, а также рассматривает предметы в их целостности, в единстве всех их противоположных определений. Герцен настаивал на том, что несотворимая и неуничтожимая материя обладает внутренней активностью, сознание выступает как цель, к которой природа стремится в своем развитии. Он признавал, что чувственное познание, ощущения есть непосредственная связь сознания с внешним миром, и провозглашал необходимость единства опыта и умозрения. Использование диалектики для преобразования общественной жизни давало Герцену возможность обосновать борьбу прогрессивных сил в истории против реакции.

В социологии Герцен разработал теорию «русского социализма». Он отмечал, что Россия очень отстала от Запада, но русский человек сохранил свою душу и национальный характер. Дух русского народа воплощен в сельской общине в виде основ прямой демократии: мирского схода, совместного труда, совместного быта. В этом смысле крестьянская община представляет собой как бы «инстинктивный коммунизм», и это поможет России избежать буржуазной стадии развития с ее острыми противоречиями. Но в то же

206

время индивид поглощен и подавлен общиной. Поэтому нужна западная наука, политические свободы и правовые нормы.

В 1847 году Герцен навсегда покинул Россию, жил и работал во Франции, Швейцарии, Италии, Англии, но до конца своих дней он думал о преобразованиях, которые привели бы Россию на путь свободы и процветания.

Герцен рассматривается как основоположник народничества и революционно-демократического движения. К революционным демократам в истории российского освободительного движения принадлежали также В.Г. Белинский, Н.Г. Чернышевский, Д.И. Писарев и др.

3.2. Философские школы 50-80-х годов XIX века

Среди русских философов обозначенного периода выделяются различные мыслители, радикально различающиеся по своим философским взглядам. Так, **П.Д. Юркевич (1827—1874)** развивал свои взгляды в рамках религиозной философии. Его философские сочинения немногочисленны, по преимуществу это статьи, опубликованные в изданиях Киевской духовной академии. Важно отметить, что Юркевич был одновременно и философом, и богословом. Он считал, что единство человека состоит не в материальности, а основано на примате духовного. Опираясь в своих воззрениях на Юма и Канта, Юркевич решительно разграничил материю и сознание, физиологию и психологию, естествознание и философию. Доказательства, направленные на опровержение материалистической теории познания, Юркевич строит на основе критики диалектического закона о переходе количественных изменений в качественные. Он развивает свои аргументы в плане утверждения того, что в действии не может быть ничего такого, что не содержалось бы в причине. Природа поэтому не обладает волшебной силой превращения количества в качество. Количественные различия переходят в качественные не в самом предмете, а в его отношениях к ощущающему и воспринимающему субъекту. Из этих метафизических рассуждений Юркевич делает вывод о невозможности происхождения сознания из материи.

207

Н.Г. Чернышевский (1828-1889), наоборот, активно отстаивал материалистическую точку зрения. Он был разносторонним ученым и писателем. Работая в журнале «Современник», Чернышевский интенсивно пропагандировал общедемократические и социалистические идеи. В его творчестве особое

место занимает антропологический материализм. В своей статье «Антропологический принцип в философии» (1860) русский мыслитель подчеркивал, что человек является цельным существом, он должен исследоваться прежде всего средствами естественных наук. Человек — существо естественное, у него нет души, независимой от тела. Все духовные качества и свойства человека — это не дар небес. Они выработаны, развиты им в процессе долгой и трудной общественной жизни. Чернышевский также разработал теорию «разумного эгоизма». Он подчеркивал, что разум должен иметь первенство над волей, приводить поступки человека в соответствие с актуальными потребностями общества и всего человечества. Разумный эгоизм — это соединение собственного блага с благом других людей, нацеленность на изменение общественных отношений в соответствии с принципами разумности и справедливости. Счастье человека возможно лишь в условиях гуманного общества. Эти идеи Чернышевский изложил в своем знаменитом романе «Что делать?».

Чернышевский был сторонником крестьянской революции. Он видел в ней самый радикальный способ решения острейших проблем России. На смену крепостному праву должен прийти строй производственно-сельскохозяйственных ассоциаций. *В истории, по мнению Чернышевского, действует закон нарастания прогресса, причем роль основного двигателя играет знание. Решающее значение в истории имеет революция как способ коренного изменения всего общественного строя.* В истории российского освободительного движения Чернышевский прокладывает уже прямой путь к русскому марксизму.

Особую группу философов конца XIX в. составили так называемые **«народники».** «Хождение в народ» началось в России в 70-х годах XIX века. В народничестве оформилось три основных направления, которые были развиты в работах М.А. Бакунина, П.Л. Лаврова,

208

П.Н. Ткачева. **МА. Бакунин (1814-1876)** был одним из важнейших теоретиков анархизма. С его точки зрения, вся история человечества представляет собой неуклонное движение из «царства животности» в «царство свободы». Основным угнетателем человеческого рода, источником зла и несчастий является государство. Оно представляет собой организованное выражения насилия и эгоизм чиновников. Осуществлять господство над людьми также помогает религия. Чтобы привести человечество к состоянию свободы, необходимо прежде всего «взорвать «государство, исключить принцип власти из жизни общества. Философ был уверен, что русский мужик всегда готов к революции, т. к. он бунтарь по своей природе. В связи с этим революционерам следует идти в народ и звать его к бунту. На месте государства должна возникнуть «свободная федерация» земледельческих и фабрично-ремесленных ассоциаций, основанных на принципах самоуправления.

П.Н. Ткачев (1844-1885) не разделял надежд бакунистов на стихийный бунт и считал, что государство не отменяется революцией. Он отводил первостепенную роль действиям «партии меньшинства», которые прерывают состояние инерции, подталкивают общество к скачку и создают государство революционной диктатуры. Террор против самодержавия для него — «единственное средство нравственного и общественного возрождения России». Критерием общественного прогресса для Ткачева была гармония потребностей всех и каждого со средствами их удовлетворения. Достигнуть этого идеала он считал возможным путем коренного преобразования экономической жизни, актом социальной революции.

Важное влияние на развитие идей народничества оказала идея «уплаты долга народу», которая была сформулирована **П.Л. Лавровым (1823-1900)** в «Исторических письмах». В целях подготовки революции он призывал интеллигенцию к активной пропаганде социалистических идей среди русского народа. Он считал, что нужно идти в народ, слиться с ним и разбудить его. Личность является, по Лаврову, «органом прогресса», ее характерная особенность — критическое сознание существующего, стремление к изменению культуры. Поэтому главной движущей силой исторического

203

процесса являются критически мыслящие личности, т. е. передовая интеллигенция. Лишь она способна сформулировать социальный идеал и донести его до трудящихся с помощью пропаганды. Но революция не может быть вызвана искусственно, она должна постепенно вызреть в недрах общественной жизни.

В 50 — 80 гг. XIX в. продолжилось также дальнейшее развитие славянофильства. Позиция, представленная взглядами Данилевского, Леонтьева и др., характеризуется как **позднее славянофильство.** Основное произведение **Н.Я. Данилевского (1822-1885)** — книга «Россия и Европа» (1869). История, по Данилевскому, это не прогресс «Разума», не развитие некоторой общей цивилизации, а существование отдельных культурно-исторических типов. Он считал, что, как не существует всеобщего биологического закона, так не может быть единого исторического плана развития общества. В качестве главного аргумента, подтверждающего эти идеи, Данилевский выдвигал несовпадение однопорядковых фаз развития народов во времени. Он считал, что не все народы обладают достаточной для самостоятельного развития «жизненной силой». Некоторые из них, возникая, не дают потомства, остаются неоформившимися в полнокровный культурно-исторический тип. Кроме того, объясняя разнообразие исторического развития, Данилевский выделял также такие народы, которые предстают как «бичи Божии». Они сметают отжившие или разлагающиеся цивилизации, а затем сами возвращаются в прежнее состояние. Культурно-исторических типов, по Данилевскому, всего 10: китайский, ассиро-вавилонский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, аравийский, германо-романский.

Русские, а также все славянство выносятся за общий реестр, потому что в своей культуре они обозначили новый возникающий культурно-исторический тип, который не совпадает с уже известными типами. Данилевский также формулирует основные законы развития культурно-исторических типов.

К.Н. Леонтьев (1831-1891) в 1875 году написал свою основную работу «Византизм и славянство». Он считал, что принадлежность России к славянскому миру не может объяснить специфику ее культуры. Славянизм есть идея «общей крови» и сходства языков, а не характерис-
210
тика славянской культуры, ее юридических, бытовых, художественных особенностей. Славянские народы не имеют единой религии, характеризуются культурными различиями. Для существования славян, по мнению Леонтьева, необходима Россия, но и для силы России необходим византизм. Вместе с византизмом на русскую землю пришло самодержавие, восточное православие, нравственный идеал, который отрицал возможность земного счастья. Для ответа на вопрос, как долго сможет Россия сохранять самодержавную монархию, Леонтьев разрабатывает свою концепцию развития. Согласно этой концепции, развитие есть движение от «простоты к оригинальности и сложности» при постепенном «укреплении» внутреннего единства составных элементов. Весь процесс развития состоит из трех этапов: первичной простоты, цветущей высшей сложности, вторичного смесительного упрощения. Последний третий этап есть начало разложения и гибели как природного, так и социального организма. Этому триединому процессу как закону подчинено все существующее в пространстве и во времени. Триединый процесс развития государств имеет определенный временной интервал: 1000—1200 лет. Таков, по мнению Леонтьева, предел долговечности государств и культур. Считая началом собственно европейской государственности IX — X вв., Леонтьев пришел к выводу, что с конца XVIII века она закономерно вступила в последний, третий период развития — период вторичного смешения. Возраст российского государства близок к возрасту Европы. Российская государственность завершает этап «цветущей сложности», а потому самодержавие падет, страна неминуемо вступит на путь губительной демократизации, которая захлестнула Европу. Исчезнет специфика русской литературы, поэзии, быта и т. д. Леонтьев страдал, предвидя такое будущее России, искал способы затормозить ее вступление на путь эгалитаризации и либерализации, что и определило его негативное отношение к социализму.

3.3. Возникновение марксистской философии в России

Проникновение идей марксизма с Запада и его укоренение в России началось в 70 — 90-е годы XIX века. Этот процесс был связан с деятельностью группы «Освобож-
211
дение труда», созданной в Женеве Г.В. Плехановым и группой единомышленников. В отличие от народников, русские марксисты не ставили задачу воспрепятствовать развитию капитализма в России. Марксисты считали, что следует идти не к крестьянству, а к рабочим и развивать у пролетариата классовое самосознание.

Г.В. Плеханов (1856-1918), крупный теоретик марксизма, общественный деятель. Его творчество (работы «Очерки по истории материализма», «Наши разногласия» и др.) охватило широкий круг вопросов: критика идеологии и практики народничества, история мировой общественной мысли, философия истории, эстетика. Материалистическое понимание истории Плеханов противопоставляет субъективному методу в социологии, который широко пропагандировали народники. Народники отрицали объективный характер законов истории, идеализировали докапиталистические формы жизни. Позиция Плеханова была прямо противоположной: капитализм в России, как и Европе, выполняет прогрессивную роль, т. к. выкорчевывает феодальные и патриархальные порядки и открывает путь для более цивилизованных форм общественной жизни. Развитие капитализма в интересах не только буржуазии, но и пролетариата, который должен играть все более заметную роль в политическом развитии страны, в ее постепенной подготовке к социализму. Но предстоящая революция в России, считал Плеханов, может быть только буржуазной.

В «Письмах без адреса» Плеханов рассматривает вопрос о специфике художественного изображения действительности. Эту специфику он видит в ее образном постижении и идейном содержании. С таких позиций Плеханов критиковал формализм и мистицизм, высокое искусство, по его мнению, это, прежде всего, искусство высокой идеи. Ложная идея в искусстве сковывает возможности художника, снижает эстетический уровень его произведения.

В.И. Ленин (1870-1924) — видный мыслитель и революционер, создатель Советского государства. Его литературная деятельность началась в 90-е годы и была посвящена анализу социально-экономических аспектов развивающегося в России капитализма. Вслед за Марксом и Плехановым Ленин увидел в пролетариате
212
силу, способную осуществить социалистическую революцию в России. Необходимым условием ее подготовки Ленин считал создание политической партии и развитие сознательности рабочих. К числу важнейших философских трудов В.И. Ленина относится «Материализм и эмпириокритицизм»(1908) и «Философские тетради» (1915). В центре «Материализма и эмпириокритицизма» стоит проблема теории познания. Марксизм имеет свою философию — диалектический материализм. Непосредственным объектом ленинской критики является эмпириокритицизм — философская теория, которая ставила себя «над» противоположностью материализма и идеализма. Эмпириокритицизм означает «критика опыта».

Под такой критикой сторонники эмпириокритицизма понимали «очищение» данных органов чувств от признания объективной реальности, т. е. реальности, которая находится вне сознания и независима от него. В критике материализма эмпириокритики пытались опереться на новейшие открытия естествознания, в частности, физики. Философский кризис в физике Ленин видит в незнании учеными диалектики, в неумении перейти от одного уровня знаний к другому. Метафизика имеет две крайности: догматизм и релятивизм. Релятивизм (взгляд на научное знание только как на знание временное, относительное) вел к субъективному идеализму и агностицизму — отрицанию в наших знаниях объективного содержания и к отрицанию объективной реальности — материи. Ленин указывал на истоки несостоятельности подобных рассуждений: сведение философского понятия материи к естественно-научному представлению о ее свойствах. Материя и каждая ее частица — неисчерпаемы. У материи нет неизменных свойств, кроме одного: быть объективной реальностью, существовать независимо от сознания. Но это свойство — не физическое, а гносеологическое и оно не может «исчезнуть». Поэтому, заключает Ленин, с расширением границ познания, с открытием наукой новых, ранее неизвестных свойств материального мира исчезает не материя, а тот предел знаний о материи, который был у нас раньше. Изменяются и границы познанного. Интересным является замечание Ленина о том, что кризис в науке — это оборотная сторона самого научного прогресса. Выход из

213

кризиса Ленин видит в сознательном усвоении учеными, занятыми естественными науками, марксистской диалектики.

3.4. Русский космизм

Это своеобразное умонастроение возникает в России во второй половине XIX века. Как течение в философии оно было представлено целым рядом блестящих умов, таких как Н. Федоров, Вл. Вернадский, К. Циолковский, А. Чижевский. В русском космизме выделяют две тенденции: естественно-научную и религиозную. Центральной фигурой религиозного космизма является **Н.Ф. Федоров (1828-1903).** Это весьма своеобразный и оригинальный русский мыслитель. После его смерти друзья собрали его записи воедино и опубликовали их под названием «Философия общего дела». Свои размышления Федоров называл **«нравственным материализмом»,** т. к. мечтал нравственно преобразовать человека и общество. Нравственное падение человечества началось, по мнению Федорова, тогда, когда люди свыклись с мыслью о неизбежности смерти, признали ее господство. Тем самым они восстали против Христа, который победил смерть, и сформировали цивилизацию, которая провозгласила особые взаимоотношения между поколениями. Эти отношения основывались на том, что молодые восприняли смерть отцов как естественную необходимость, освобождающую от чувства вины и ответственности перед умершими. Молодое поколение заявило о своем превосходстве перед отцами, о своей свободе от их нравственных устоев в эпоху гуманизма и Просвещения. Забывшие отцов теряют чувство Отечества, у них, по мнению Федорова, разрушается нравственная структура души.

Много Федоров говорил о родстве. Учение о родстве — самая радикальная патриархальная теория жизни общества. Не только в жизни человека, но и в основе самого Бога лежит родство — отечество, сыновство, братство. Отношения Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого — родственные отношения. По образцу божественных отношений должны быть, по мнению Федорова, организованы и отношения людей. Только любовь сына и дочери к их родителям, не име-

214

ющая себе подобия в животном царстве, может служить подобием любви Сына и Духа к Отцу. Культ предков — единственная истинная религия.

Основа **«Философии общего дела»** — *идея воскрешения мертвых.* Оно осуществляется способом духовной концентрации: так что сын воскрешает отца, тот, в свою очередь, — своего отца и т. д. Но для воскрешения мертвых, для создания соответствующей духовной атмосферы, необходимо прекращение всякой розни, нравственное объединение всех людей и активная регуляция природы путем науки и техники. Каждый человек живет за счет предков и должен уплатить свой долг. Рождение ведет за собой смерть родителей. Каждое поколение виновато в смерти поколения предшествующего. На вопрос о том, какой же народ может первым начать всеобщее дело построения нравственного общества на планете, Федоров отвечал — православный. Этим, как он считал, определяется и особая историческая роль России, которой суждено трудиться для достижения цели объединения человечества и построения священной истории.

К.Э. Циолковский (1857-1935) высказывал мысль о возможной населенности космоса живыми разумными существами. Он призывал к активному освоению космического пространства и расселению человека в космосе. Циолковский верил в то, что освоение космоса даст человеку «горы хлеба и бездну могущества». Но он предупреждал, что освоение космоса будет сопряжено с риском столкновения с враждебными природными силами, и, возможно, — враждебными цивилизациями, которые могут погубить человека. Циолковский сформулировал ряд идей, которые можно отнести к космической этике: равенство всех разумных существ в космосе, ненасилие, ответственность за сохранение жизни.

3.5. Русская философия всеединства

Крупнейшим представителем и, можно сказать, основателем философии всеединства является **В.В.**

Соловьев (1853-1900). Его основные работы: «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874), «Философские начала цельного знания» (1877), «Чтения о

215

богочеловечестве» (1878— 1881), «Критика отвлеченных начал» (1880), «Оправдание добра. Нравственная философия» (1897), «Три разговора» (1899). В своем учении Соловьев проводил мысль о том, что обновленное христианство должно стать основой всей духовной и социальной жизни в обществе. Исходной и центральной во всей философии Соловьева является идея всеединства (единства и целостности всего сущего). Необходимость принципа всеединства можно объяснить тем, что все предметы и явления не существуют отдельно друг от друга, каждый из них есть совокупность определенных сторон и связей. Другая важная идея русского мыслителя — всеединство постигается лишь «цельным знанием». Это знание имеет предметом истинно-сущее в его объективном проявлении, целью — внутреннее соединение человека с истинно-сущим, основной формой оно имеет умственное созерцание, которое связывается в систему с помощью логического мышления, а также производящую причину-действие на человеческий дух идеальных существ.

По своей структуре *цельное знание можно представить в виде синтеза теологии, философии и опытной науки.* Центром каждого элемента цельного знания является абсолютное существо (Бог). Кроме этого Соловьев разработал и другие интересные концепции. Мир, который был создан Творцом, не застыл, с его точки зрения, в своем движении, он динамичен, постоянно развивается, т. к. несет в себе активное внутреннее начало — мировую душу. Эта душа представляет собой творящую энергию, которая несет в себе идею всеединства. Мировую душу можно познать двумя способами: научным познанием и религиозной верой. Женственная, божественная душа мира была названа Соловьевым мудростью, или Софией. Она сближает людей, способствует образованию «Царства Божьего» на земле. Смысл человеческой истории заключается в соединении человека с Богом и становлении богочеловечества. Идеалом общественного устройства Соловьев считал свободную теократию. Она представляет собой органическое единство «вселенской церкви» и монархического государства. По мнению Соловьева, христианская культура и свободная теократия должны

216

быть созданы на основе органического соединения положительных элементов духовной культуры Востока и Запада. Первый шаг в этом направлении должен заключаться в воссоединении восточной и западной церквей. Но в русском обществе эта идея поддержки не получила, а славянофилы восприняли ее крайне критически.

В последние годы жизни Соловьев отбросил теократические проекты: надежды на достижение идеалов добра в земной жизни развеялись. Соловьев остро ощущал угрозу «конца истории». Его последнее крупное произведение «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории с включением краткой повести об антихристе и с приложением» (1899) носила итоговый характер. Заключительная часть третьего разговора называется «Краткая повесть об антихристе». Соловьевский антихрист очень красив, умен, образован. Соловьев описывает методы, которыми антихрист побеждает человечество, но делает вывод, что ни красота, ни ум, ни образование не делают антихриста надеждой человечества. И даже его стремление дать человечеству вечный мир, чудеса техники не укрепляют его позиций. Это — шарлатанство. По мысли Соловьева, в итоге — торжествует абсолютное добро, воплощенное в божестве, а абсолютная его воплощенность в земной обстановке, материи, есть богочеловечество Христа. Вл. Соловьев явился создателем оригинальной русской идеалистической системы философии и заложил основы русской школы религиозной мысли.

П.А. Флоренский (1882-1937) вслед за Вл. Соловьевым также продолжает и развивает философию всеединства. Целью его произведения «Столп и утверждения истины» (1914) было осмыслить путь в мир христианского умозрения. Обрести истину — это обрести достоверные начала, которые дают возможность человеческому сознанию сохраниться, удержаться в раздробленном мире. Только логические средства для этого недостаточны. Живой религиозный опыт составляет главный смысл философии. Свою философию Флоренский рассматривал как софиологию. «Софийность» в образно-художественной форме передает, выражает идею и чувство мудрости и красоты мироз-

217

дания, она выражает единство Творца и творения «в любви». Для Флоренского любовь— это не просто психический процесс, она представляет собой субстанциальный акт, имеет опору в объекте. Истинная любовь возможна лишь при участии божественной силы, т. к. мы любим только в Боге и через Бога. Истинная любовь формирует новую реальность, состоящую из трех ценностей: любви, красоты, истины, которые представляют одно и то же начало, но под разным углом рассматривают духовную жизнь. Любовь освобождает от эгоизма, это значит, что красота мира доступна лишь тому, кто любит. София — это творческая любовь Бога. Поэтому она является, по мнению Флоренского, церковью как в небесном, так и в земном аспектах.

Идеи всеединства были выражены и в творчестве многих других русских философов, например у Булгакова, который разработал сложную метафизическую концепцию о Святой Софии. София для него это — и божественная «идея», и мировая душа (София сотворенная) . Сотворенная София находит олицетворение в человеческой личности, хотя сама она и является безличной.

3.6. Идеи ненасилия Л.Н.. Толстого

Л.Н.Толстой (1828-1810) более всего известен как писатель, но его философские идеи также имеют огромное значение, прежде всего в связи с аргументами, развиваемыми им по поводу христианской идеи непротивления злу силою. Толстому посвящено огромное множество работ и было бы невозможно дать точные характеристики его произведениям в настоящем кратком очерке. Тем не менее, мы хотим подчеркнуть идею ненасилия, оставившую, пожалуй наиболее значительный след в русской и мировой культуре и вызвавшую полемику в самой русской философии.

Толстой задается вопросом о том, как действовать в ситуации, когда одни признают злом одно, а другие — другое? Его ответ — нельзя судить других, основан исключительно на евангелиевских заповедях. Толстой рассматривает жизнь как благо. Поэтому для
218
счастья не требуется ничего, кроме обычных проявлений жизни. В этом смысл евангелиевской простоты. Развитие технической цивилизации не принесло, с точки зрения Толстого, человечеству блага. Наоборот, оно скорее является причиной расширения масштабов зла, для локализации которого не требуется ничего более, чем точного выполнения евангелиевских заповедей. Толстой понимает, что они не могут быть выполнены в абсолютном смысле, но, как он считает, могут быть ориентиром, который, как и стрелка компаса кораблю, показывает человеку правильное направление жизненного пути.

4. Русская философия конца XIX - начала XX века

Русская философия конца XIX — начала XX века представлена многими выдающими мыслителями, пережившими переломный этап в развитии России. Многие из них были вынуждены уехать в эмиграцию или были принудительно высланы из России на основании жестко заявленной Лениным позиции о несовместимости любых форм идеалистической философии с идеологией пролетариата. Эта группа философов представлена Н.А. Бердяевым, В.В. Розановым, С.Л. Франком, С.Н. Булгаковым и др.

Философия **Н.А. Бердяева (1874-1948)** обращена к проблемам свободы, творчества, раскрытию смысла истории, смысла жизни и призвания человека. Можно сказать, что в центре творчества Бердяева — проблема человека. Она исследуется им в работах «Философия свободного духа»(1927 —28), «О назначении человека» (1931), «Судьба человека в современном мире» (1934). *Человек, по Бердяеву, есть загадка не в качестве организма или социального существа, а как личность.* Индивид — это категория натуралистическая, это — часть рода, общества, он связан с материальным миром. Личность же означает независимость от природы и общества. Личность нельзя отождествить с душой, это категория не психологическая, а этическая и духовная. Космос есть часть личности. Этим объясняется то, что в каждой личности есть общее, что принадлежит ко всему человеческому роду. Бердяев подчеркивал, что
219
личность не застывшее понятие. Она есть неизменное в изменении, единство в многообразии. Человек — это точка, где пересекаются два мира — земной и божественный, низший и высший. Человек является носителем высоких духовных качеств: религиозных, нравственных и эстетических. Одна из важнейших тем в творчестве Бердяева — это **тема свободы.** Он исходил из того, что свобода не обусловлена ни природной, ни социальной необходимостью. *Свобода является первичной по отношению ко всему бытию.* Источник свободы находится в душе человека. Человеческая иррациональная свобода коренится в «ничто», из которого Бог сотворил мир. «Ничто» не есть пустота, это первичный принцип, который предшествовал Богу и миру. Вообще существует три вида свободы: первичная иррациональная свобода, рациональная свобода (исполнение долга) и свобода, которая пронизана любовью к Богу. Свобода не создается Богом, т. к. она уже коренится в божественном ничто. Поэтому, по мнению Бердяева, действия человека абсолютно свободны, т. к. неподвластны Богу. Бог не оказывает никакого влияния на волю людей, поэтому не обладает всеведением и всемогуществом, а лишь помогает человеку в том, чтобы его воля становилась добром.

С темой человека связано понятие творчества. Оно раскрывает фундаментальное свойство человека — призванность к активной деятельности в окружающем мире. **Творчество** предполагает устремленность человека к более совершенному бытию. *Человек, по словам Бердяева, должен осуществить «восьмой день творения», продолжить созидательную миссию Бога.* Всякое действительно новое в мире возникает лишь через творчество, т. е. с помощью проявления свободы духа. Бердяев известен также как **исследователь национального самосознания.** Им отмечалось, что русская душа противоречива. Во многом из-за этого и проистекает расколотость общества, его конфликтные состояния. Россия, по мнению Бердяева, — это огромный «Востоко-Запад», где встретились два культурно-исторических потока. В силу этого Россия является специфической страной, в которой важное значение приобретает высокая духовность. Много рассуждает Бердяев и об интеллигенции. Он характеризовал ее как
220
особый класс вечных искателей «правды», класс жертвенников. По словам Бердяева, именно в интеллигенции отразились все грехи нашей истории, ее катастрофичность и конфликтность.

Бердяев также разработал **эсхатологическую метафизику** — учение о конце истории. Решение этой проблемы связано с анализом проблемы времени. Бердяев различает время космическое, историческое и экзистенциальное. История совершается в своем историческом времени, но она не может в нем остаться.

История должна закончиться, потому что в ее пределах проблема личности неразрешима. *История имеет смысл только потому, что она кончится.* Бесконечная история была бы бессмысленна, и если бы в ней обнаруживался непрерывный прогресс, то он был бы неприемлем, т. к. обозначал бы превращение каждого живущего поколения в средство для будущих поколений. Конец мира — это не фатум, который тяготеет над человеком, а свобода, преображение, в котором человек призван активно участвовать. Поэтому *конец, по Бердяеву, следует понимать как преображение, переход человечества к новому измерению своего существования.*

С.Л. Франк (1877—1950) прошел путь от увлечения марксизмом к философскому идеализму. В своих работах «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915), «Духовные основы общества» (1930), «Непостижимое» (1938), «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (1956) он разрабатывал концепцию интуитивизма, проводил тезис о том, что все мы пребываем в бытии и постигаем его через переживание, т. е. непосредственно. Русское мировоззрение, по мнению, Франка, основано исключительно на интуиции. Русский человек постигает окружающий мир всем своим духом, целостно. Систематическое понятийное мышление есть для него нечто второстепенное, уступающее силе интуиции. Франк отмечал, что философствование органично присуще русской художественной литературе, и это тоже отвечает специфике национального мышления. Литература в России — это преимущественно религиозно-эмоциональное восприятие и толкование жизни, свободное проникновение в бытие людей.

221

Философ отмечал, что *соборность выступает в обществе как объединяющее начало духовного характера.* Общество — это единое духовное целое. В революции же всегда преобладают смута и разрушение, и поэтому они не могут быть оправданы как метод усовершенствования общественной жизни. Целью жизни людей, по мнению Франка, должно быть осуществление ими той полноты, гармонии и свободы, которые заложены в Боге.

Во взглядах многих мыслителей этого периода проявилась позиция, получившая название «евразийство». Его родоначальниками стали Н.С. Трубецкой, П.П. Сувчинский, П.Н. Савицкий, Г.В. Флоровский, М.М. Шахматов, Г.В. Вернадский, Л.П. Карсавин. Впоследствии некоторые, например Флоровский, отошли от этого движения, но в его орбиту одновременно вовлекались новые люди. Евразийцы начали свою издательскую деятельность в Софии в 1920 году. Они выпускали тематические сборники: «Евразийская хроника» в Праге и «Европейский временник» в Берлине и Париже. Евразия как географическое пространство находится на пути двух колонизационных волн, идущих с Востока и Запада. В географической целостности Евразии выражено ее культурное единство. Русь одновременно осознавала себя и центром мира, и его периферией, одновременно ориентировалась и на изоляцию, и на интеграцию. «Россия — Евразия» в первую очередь является продолжательницей культурных традиций Византии. Однако византизм — не единственный элемент евразийской культуры: заметный след в ней оставила также восточная волна, накатившая на Русь из монгольских степей в XIII веке. Таким образом, по своему духу евразийская культура представляется культурой-наследницей, осваивающей чужие традиции и соединяющей их с генеральной идеей — православием. Раскрывая вопрос о взаимодействии культур Востока и Запада, Н. Трубецкой отмечал, что с начала XX века взаимодействие евразийской и европейской культур перемещается из области техники и политической жизни в область миросозерцания. По его мнению, стремление европеизировать свою культуру ставит в крайне невыгодное положение развитие собственной культуры неевропейского народа. Но самую

222

большую опасность европеизации Трубецкой видит в уничтожении в результате этого процесса национального тела европеизируемого народа. Процесс расчленения нации усиливает противостояние одних частей общества другим. В результате деятельность народа оказывается малопродуктивной, он творит мало и медленно. Но главное положение, которое выдвинул Трубецкой, заключалось в том, что культура России не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских. Она совершенно особая, специфическая культура.

Теоретические построения евразийства не были самоцелью для их авторов. Евразийское движение разрабатывало программу действий — «евразийский проект». Они считали, что главное — это очистить от коммунистической идеологии множество новых социальных образований, которые появились после революции. Евразийский проект государственного устройства провозглашает его надклассовый характер. В этом государственном устройстве правят идеи. Евразийцы выступали против многопартийности, считая, что это ведет к размыванию основной идеи и повышает социальную напряженность. К середине 30-х годов евразийство как общественно-политическое движение прекратило свое существование. Но это не значит, что эти идеи были забыты. Так, например, Л.Н. Гумилев (1912 — 1992) в своих многочисленных публикациях наполнил основополагающие евразийские идеи в области историософии, этнографии новым содержанием, которое учитывало последние достижения целого ряда наук. В них он пришел к выводу, что если «Россия возродится, то только через евразийство». Резко возрос интерес к евразийскому наследию в последние годы.

И.А. Ильин (1883-1954)

Наиболее значительная работа Ильина — **«О сопротивлении злу силою» (1925).** Основная тема работы — проблема борьбы со злом. Ильин начинает с развернутой критики концепции непротивления злу Л.Н. Толстого. Сам он считает приемлемым такое решение рассматриваемой проблемы, при котором

применение насилия и силы не оправдывается, не возво-
223
дится в ранг добродетели, но вместе с тем считается вполне допустимым в определенных условиях и обстоятельствах, когда все другие средства исчерпаны или вообще не могут быть применены. Отношение ко злу — это проблема нравственного выбора. Для нравственного здоровья человека лучше противостоять злу лишь любовью и добром, но в некоторых случаях сопротивление силой оказывается необходимым. Отказ от него означает попустительство злу.

Решение проблемы преодоления зла основывается у Ильина на *принципиальном различии между принуждением и насилием,* между неправедностью и грехом. Жизненная мудрость состоит не в том, чтобы при всех условиях и обстоятельствах быть обязательно морально праведным, а в том, чтобы в меру необходимости мужественно вступить в неправедность, идя через нее, но не к ней, вступая в нее, чтобы уйти из нее. Поэтому мужество и честность требуют здесь идти на духовный компромисс между стремлением к любви и добру и вынужденным использованием неправедных средств. В таком компромиссе нет какой-либо личной выгоды.

Проблема борьбы с моральным злом включает в себя многосторонний социальный аспект. Речь идет о роли государства в борьбе с моральным и социальным злом. *Государство, полагал Ильин, должно поощрять добро и сдерживать зло.* Существенную роль в объединении людей в социально-духовные общности, в регулировании их внутренней и внешней жизни играют право, правосознание и государство. Правосознание, как полагал Ильин, неотделимо от инстинктивного стремления к добру и справедливости, а правовые нормы указывают человеку лучший путь внешнего устроения социальной и индивидуальной жизни. Ильин изучал также особенности религиозного опыта. К числу основоположений религиозного опыта Ильин отнес цельность веры, сердечное созерцание, предметность, покаяние, смирение. По мнению Ильина, наибольшую опасность для правильного понимания сущности религиозного опыта представляет преувеличение возможностей рассудка и недооценка чувственности. Никакое рассуждение, никакое доказательство не могут заменить сердечного созерцания.
224

Раздел III. ФИЛОСОФИЯ XX века

225

Глава 1. ПРАГМАТИЗМ

1. Культурно-исторические предпосылки развития американской философии

Представление основных идей и течений западной философии XX века мы начнем с **прагматизма,** хотя течение это возникло еще в последние десятилетия XIX столетия. Однако, во-первых, течение это было более чем влиятельным в самой динамичной в ту эпоху стране «западного мира» — Североамериканских Соединенных Штатах, в стране, которой суждено было к началу нашего столетия остаться единственной великой державой, и уж, бесспорно, самой мощной в экономическом, финансовом и военном отношении, что позволило ей взять на себя роль бесспорного лидера «западного мира». И хотя прагматизм в пору его возникновения и расцвета (как, впрочем, и американская культура того времени в целом) выглядит скорее «вторичным» явлением по отношению к философии европейской, чем-то вроде предназначенного для массового потребления синтеза популярных «европейских» философских идей позапрошлого столетия (прежде всего, позитивизма и «философии жизни»), тем не менее его принципы, его *идеология* оказались весьма созвучными тем переменам в массовом общественном сознании, которые происходили в странах Европы и которые проявились во всю силу начиная с конца XX столетия практически во всем развитом мире. Поэто-
227
му «через прагматизм» нам будет легче понять внутреннюю логику исторического развития современной «западной» культуры, культуры постиндустриального, информационного общества, проявлением и символом которого является Интернет — глобальная информационная система; общества с интенсивным и все развивающимся культурным обменом; общества, в котором национальная экономическая, финансовая, политическая и культурная замкнутость уже выглядит анахронизмом, поскольку его реальностью являются уже не межнациональные, но наднациональные объединения всякого рода, которые к тому же проявляют явную тенденцию к расширению и универсализации.

Создается впечатление, что в Европе (если не в мире в целом) сегодня развертываются процессы, весьма напоминающие те, которые завершались в США в эпоху появления и расцвета прагматизма — несмотря на многие существенные отличия.

В самом деле, культура США в ее истоках была культурой так сказать «с ослабленной наследственностью» — т. е. такой, которая еще не сложилась, не сформировалась, не стала жестким и потому закрытым по отношению к другим культурам и внешним культурным влияниям образованием. Ведь сама американская нация была еще молодым социальным организмом, который сравнительно недавно сформировался в тесном взаимодействии множества сравнительно небольших групп людей, которые порвали со своей прежней родиной и существенно ослабили, и уж во всяком случае, сильно видоизменили связи со своей прежней традиционной национальной и культурной средой. Основателями новой страны (и новой, американской, нации) были сначала религиозные и политические изгои из разных стран «Старого Света», а также преступники и искатели приключений; потом все большую их долю стали составлять те, кого сегодня назвали бы «экономическими беженцами». Ни для кого, кто становился «американцем», «Новый Свет» не был изначально ни раем, ни отчим домом: дом, и в прямом, и в переносном смыслах, надо было построить «на голом месте», землю подготовить и обработать, а до того еще выкупить или отвоевать у местного населения, у тех, кого, в силу географической ошибки, называли «индей-
228
цами»; политическую структуру, начиная с самых элементарных государственных институтов и правовых норм, надо было тоже образовать. Чтобы выжить в этих условиях и тем более добиться известного благосостояния, всем приходилось много и тяжко работать. Недостаток рабочих рук в сельском хозяйстве (с него, а не с промышленности, начиналось развитие американской экономики) оказался даже условием образования в Новом Свете «завозного» рабства, что еще более усилило культурную разнородность населения и создало почву для появления специфичных политических структур и вызревания конфликтов. Среди них на первом месте, после обретения независимости от Англии, сначала было формирование двухкомпонентного государства, состоявшего из сельскохозяйственного рабовладельческого Юга и промышленного нерабовладельческого Севера. Потом была война «Севера» с «Югом» и конфликт двух рас (если не учитывать более тонких моментов — вроде отношений с мексиканцами). Нельзя не учитывать также и отношений с «индейцами» в качестве специфического «культурообразующего» фактора американской истории. Из этого разнородного и неспокойного материала предстояло возникнуть своеобразному политическому и культурному «статусу вивенди». Первый нашел выражение в весьма замечательном документе — Конституции Соединенных Штатов, принятой в 1787 г. и действующей до настоящего времени. В этом документе, ставшем основой американской государственности, всего 7 статей (к которым, правда, затем было присоединено около

трех десятков поправок), сформулированы весьма общие и, как оказалось, достаточные принципы, организующие политическую жизнь демократического и притом очень гибкого и способного быстро развиваться социального организма.

Конечно, немаловажно и то обстоятельство, что фактически история США *начинается* как история *буржуазного общества,* т. е. здесь, в общем, не требовалось разрушать феодальный строй средствами политической революции, как это было в Европе. Если судьба приводила сюда европейских революционеров, то их противником становился не жесткий политический порядок, к тому же освященный традицией, а ко-

228

лониальная администрация и военная сила колониальной державы — Англии. Война североамериканских колоний за независимость (1775—1783 гг.) оказалась чем-то вроде «профилактики от феодализма», а буржуазная по сути своей идеология американского Просвещения предстает как момент в формировании национального самосознания. Просвещение играло огромную роль в начальном периоде американской истории: пожалуй, нигде в мире университеты не внесли столь значительного вклада в формирование культуры (а их и в колониальный период истории Северной Америки было множество — назовем, хотя бы, Гарвардский, Йельский, Принстонский, Колледж Вильгельма и Мэри, Королевский колледж, который потом был переименован в Колумбийский университет — и это еще не все!). Столь же значительным был и вклад научных ассоциаций (примером которых является Американское философское общество, основанное Франклином). Поэтому американская культура вообще и американская философия в частности вовсе не выглядят «идеологической формой классовой борьбы»; представлявший интересы плантаторов Джордж Вашингтон и защищавший интересы фермеров и средних буржуа Томас Джефферсон вовсе не были персонификациями феодализма и капитализма. Религия была весьма мощной силой американского общества, но церковь никак не была здесь «самой мощной феодальной организацией», как это было в Старом Свете; может быть, поэтому сторонники социального прогресса в Новом Свете не тяготели к атеизму, а споры между американскими философами не превращались в непримиримую борьбу материализма и идеализма. Если война Севера с Югом и была «гражданской войной», то состоялась она уже в условиях сложившихся буржуазных общественных отношений и не была слита с антифеодальной революцией (как сплошь и рядом было в Европе) и тем более не являлась продолжением такой революции.

В культурной жизни Северной Америки не было и той жесткой формы противоборства философских учений, сплошь и рядом сопровождавшейся политическими обвинениями, что в Европе было правилом. Здесь можно, при желании, найти и материалистов (напри-

230

мер, Дж. Пристли), и идеалистов (например, Сэмуэль Джонсон и Дж. Эдвардс), и деистов (Б. Франклин). Но вот отыскать прямых атеистов, даже среди материалистов, вряд ли. Так что духовная атмосфера от европейской здесь отличалась, и потому использовать европейскую классификацию философских взглядов применительно к американской философской жизни нельзя — так же, как нельзя ее использовать и в отношении современной «западной» философии в целом. Можно сказать, что в американской философии заметны те же черты, которые свойственны и американской культуре в целом, **и** политической жизни американского общества.

2. Чарльз Пирс

Основы философской концепции прагматизма были заложены **Чарльзом Пирсом (1839-1914).** Ч. Пирс, подобно остальным представителям прагматизма, был человеком многогранного дарования: математиком, астрономом, химиком; сейчас все большее внимание привлекают его работы по символической логике, большая часть которых при жизни опубликована не была. В истории западной философии он остался, однако, именно в качестве основоположника прагматизма; в самом деле, он сформулировал и программу этого течения и придумал термин для его обозначения.

Установка прагматизма, согласно Пирсу, призвана выразить *«дух лаборатории»,* характерный для ученого, для исследователя, связанного с реальной жизнью. Кстати, такие черты Пирс находил у множества европейских мыслителей, среди которых он чаще всего упоминал Канта, Беркли и Спинозу. Не означает ли это, что для Пирса были не так уж важны различия между материализмом и идеализмом, агностицизмом и феноменологической установкой? Справедливость такого предположения подтверждает анализ двух основополагающих статей Ч. Пирса, опубликованных в 1877—1878 гг. как итог дискуссий, имевших место в кембриджском (штат Массачусетс) «Метафизическом клубе» — «Закрепление убеждения» и «Как сделать наши идеи ясными».

231

Главная тема, которую Пирс в этих статьях обсуждал, это *отношение знания, убеждения и действия.* В первой из вышеназванных статей он исходит из тезиса, который считает самоочевидным: «...логическое рассуждение добротно, когда оно таково, что дает правильный вывод из верных — и никак иначе»[1]. Однако, замечает Пирс, и верное рассуждение стоит не многого, если человек не руководствуется в жизни теми выводами, которые можно получить на основе правильных посылок и с соблюдением логических правил! Нужно не только, а иногда и не столько *умение* рассуждать определенным образом, но также и *желание думать* и способность *принимать определенные положения в качестве руководства к действию.* Разве не очевидно, что нашими желаниями управляют и нашими

действиями руководят непосредственно вовсе не рассуждения, а *убеждения,* каким бы ни был их источник? Ведь, к примеру, религиозные мусульманские фанатики в Сирии и Иране из секты «горного старца», основанной в XI в. громили отлично вооруженные и обученные английские войска! Если философия не обращает внимание на такие *жизненные факты,* то грош ей цена. А потому считать картезианский *принцип радикального сомнения* базовым положением для философии нельзя: ведь сомнение по природе своей не ведет к решительному практическому действию! Да, конечно, оно важно — но только в качестве промежуточной стадии, каковой оно и было у Декарта, поскольку сомнение — это «единственная непосредственная мотивация борьбы за достижение состояния убежденности»[2]. Нормальный, практичный человек, согласно Пирсу, воспринимает сомнение как состояние неудовлетворительное и даже болезненное: *он стремится избавиться от сомнений и достичь убеждения.*

За **сомнением** — если есть основания подвергнуть сомнению прежние верования — идет **исследование,** которое есть не что иное, как стадия борьбы за достижение нового убеждения, которое, конечно же, должно имеет отношение к желанной цели будущей деятель-

[1] *Пирс Ч.С.* Начала прагматизма.— СПб.: Алетейя, 2000.— Т. 1.— С. 96.

[2] Там же. — С. 103.

232

ности. Когда мы замечаем, что исследование с такой целью не связано, то мы от него отказываемся. И тогда снова наступает период сомнений и поисков, а за ним следует *формирование мнения* — такого мнения, которое руководит действием, став твердым убеждением.

Может показаться, пишет Пирс, что человек стремится к «правильному мнению». Но это не более чем *метафизическая иллюзия:* на деле-то нам всегда нужны только **твердые убеждения,** без которых не может быть успешного действия. Аргументация в пользу этого тезиса у Пирса выдержана в стиле «европейского» позитивизма: «Ясно, что ничто извне сферы нашего знания не может служить нам объектом, ибо если нечто не воздействует на сознание, это нечто не может выступать в качестве мотивации приложения умственных усилий. Я склонен полагать, что мы хотим найти убеждение, о котором, в силу того же желания, не можем не думать как об истинном. Мы, однако, считаем истинным каждое наше убеждение, поэтому данное утверждение является тавтологией»[3].

Отсюда следует, что: *все методы исследования суть ни что иное, как способы* ***укрепить веру,*** *и потому они имеют скорее психологическое, чем гносеологическое или онтологическое основание.* Перечисляя способы укрепления веры, Пирс придает им статус методов. По его классификации, их всего четыре: 1 — метод упорства, или слепой приверженности; 2 — метод авторитета; 3 — априорный метод; 4 — научный метод. В определенном смысле Пирс ставит в один ряд *научный метод,* который практикуют люди науки, с *методом упорства,* который использует религиозный фанатик, перебирая четки и повторяя заповеди, поскольку в обоих случаях человек стремится опереться в своем *мнении* на что-то более солидное, чем собственные, личные представления. Потому-то религиозный фанатик говорит об откровении свыше, о духовном озарении, о чудесных явлениях — все это укрепляет его веру, а значит — желание действовать. Ученый ради достижения той же цели опирается на *постулат,* что-де «имеются Реальные вещи, характеры которых совершенно независимы от нашего о них мнения. Эти Реа-

[3] Там же.— С. 103-104.

233

лии воздействуют на наши органы чувств в соответствии с некоторыми постоянными законами»[4]. Фактическое же содержание этого, научного, метода — тоже только особый способ достижения твердой уверенности. Правда, у него есть немаловажное преимущество — он питается надеждой достигнуть единого мнения для всех людей, независимо от конкретных условий их деятельности и их личных особенностей. Таков, согласно Пирсу, *фундаментальный постулат науки.*

Сам Пирс, конечно же, *предпочитает* научный метод, хотя считает, что доказать существование «независимой реальности» невозможно — как, впрочем, нельзя и убедительно опровергнуть этот тезис. К тому же повседневная практика не порождает относительно этого метода такого множества сомнений, какое возникает относительно других методов закрепления убеждений.

В статье **«Как сделать наши идеи ясными»** Ч. Пирс немало внимания уделил причинам, которые *порождают взаимонепонимание* у людей, когда они рассуждают об одном и тем же предмете. Первая состоит в том, что люди принимают результат воздействия объекта на сознание за свойство самого объекта (говоря, например, о «чувственных качествах *объекта»,* хотя «чувства» — это *человеческие* качества). В итоге разница во *мнениях* об объекте — т. е. различие *между субъектами* — порождает спор касательно характеристик *самого объекта!* Вторая причина в том, что «грамматические» различия, т. е. различия *между словами,* люди принимают за различия между *идеями,* которые хотят выразить с помощью языка. Казалось бы, избавиться от этой неприятности можно было бы, если бы удалось добраться до объекта «самого по себе» или до идей «самих по себе»; однако в первом случае люди должны достигать «метафизического» знания, в возможность чего Пирс не верит; во втором должна была бы существовать эмпатия — непосредственная связь между индивидуальными сознаниями, обладающими идеями, — а это, по мнению Пирса, тоже разновидность метафизики.

И все-таки, полагает Пирс, есть достаточно надежный путь добиться определенного успеха в избавлении

[4] *Пирс Ч.С.* Указ. соч.— С. 118.

234

от подобных ошибок. Состоит он как раз в том, чтобы *сделать наши идеи ясными.* Для этого, прежде всего, надо уяснить смысл и назначение мышления, т. е. обратить внимание на те функции, которые исполняет мышление в повседневной жизни, т. е. в *опыте.* Всякий нормальный человек, совершенно не задумываясь об этом, определяет «вещи» опыта как *совокупность всех тех воздействий, которые вещи эти производят* (например, лимон — это предмет желтый, прохладный, шероховатый, кислый, продолговатый или круглый, имеет вес и пр.), а потом распространить это на сферу объектов мысли (т. е. раскрывать содержание мысли, перечисляя все возможные следствия использования — применения — этой мысли в опыте), то основа для метафизических споров исчезнет: *в практической сфере* некое подвижное единство достигается само собою! Например, католики веками спорят с протестантами относительно таинства пресуществления. При этом католик считает, что вино и пресная лепешка, которые используются в церковном причастии, в момент причастия *реально* превращаются в кровь и тело Христа. Протестант с этим не согласен, он трактует причастие с использованием пресной лепешки и слабого вина только как *символизацию* духовного соединения с Богом. Однако если поставить вопрос о вине (или хлебе) практически, то он должен звучать так: является ли *это вещество* вином? Если оно, это вещество, обладает теми чувственными качествами, которыми, по нашему убеждению, должно обладать вино, если оно производит некий ощутимый результат, который должно производить употребление вина — то это вещество есть вино и ничто другое! «Говорить же о чем-то, что имеет все ощутимые качества вина, в реальности являясь кровью, — совершенно лишено смысла»[5]. Разумеется, *такая* постановка вопроса — вне пространства теологических проблем. В опыте нельзя допускать «сверхсубстанциализации», путать вещи чувственные с вещами сверхчувственными; идею *чувственной* вещи следует определять через чувственные же следствия ее практического использования. Более того — Пирс формулирует весьма важный общий вы-

[5] *Пирс Ч.С.* Указ. соч.— С. 137.

235

вод (который, кстати, не очень согласуется с его собственными рассуждениями в первой из упомянутых статей об эффективности мистических убеждений сирийских мусульман): «...для нас невозможно иметь в сознании идею, которая не была бы связана с мыслимым ощутимым воздействием какой-либо вещи. Идея о чем-либо есть идея ощутимого воздействия этого что-то, и если мы воображаем, что имеем другую идею, то занимаемся самообманом, принимая сопровождающее мысль ощущение за часть самой мысли. Абсурдно утверждать, что мысль имеет какое-либо значение, никак не связанное с ее прямой функцией. Если католики и протестанты согласны по поводу всех мыслимых ощутимых эффектов указанных элементов причастия теперь и в будущем, то они заблуждаются, воображая, что имеют в этом смысле какие бы то ни было реальные разногласия»[6].

Тот же прием Пирс предлагает проводить, проясняя смысл научных терминов: так, довести идею тяжести до ясности значит ограничить ее содержание тем чувственно-наглядным свойством, что тела, которые ничем не поддерживаются, падают. И все! Философы без конца спорят о «природе реальности» — но спор этот тотчас станет бессмысленным, если *определить* реальность как *свойство объекта не зависеть от той идеи, которую мы о нем имеем.* Поэтому, например, «сон реально существует как феномен сознания, если кто-то реально его видит»[7].

По мнению Пирса, те же основания позволяют считать реальным и ньютонов закон тяготения — ведь его истинность не зависит от того, полагает ли кто-то его в качестве истинного или ложного. В одном из писем леди Уэлби Пирс пишет: «...если Вы верите в то, что современная наука совершает какие-

[6] *Пирс Ч.С.* Указ. соч.— С. 137— 138. Надо заметить, что к этому тезису Пирс делает весьма пространное примечание, чтобы предупредить его «скептико-материалистическое» толкование. Он даже связывает свои идеи с евангельским изречением Иисуса: «По делам их познаете их» — и призывает не трактовать их «в индивидуалистическом ключе». И все-таки не может удержаться от того, чтобы не заметить, что, например, идея загробной жизни «слишком смутна, чтобы служить пояснением значения идей обычных» (см. стр. 138—139, примечания.)

[7] Там же. — С. 148.

236

либо открытия общего характера, то тем самым Вы верите, что открытое таким образом общее есть нечто реальное, и посему, осознанно или нет, встаете на позицию схоластического реализма. И от этого решения зависит не только *наука* в целом, но также Истина и Добродетель. Номинализм и все, что за ним стоит, суть орудия Дьявола, если таковой существует. Это болезнь, которая почти свела с ума бедного Джона Милля, тоскливый взгляд на мир, в котором все, что можно любить, почитать или понимать, считается вымыслом»[8].

Теперь нетрудно понять содержание *фундаментального положения прагматизма,* которое обычно называют **«принципом Пирса»** и которое было сформулировано Пирсом в следующих словах: «...следует рассмотреть все диктуемые некоторым понятием следствия, которые будет иметь предмет этого понятия. Причем те, что, согласно этому же понятию, способны иметь практический смысл. Понятие об этих следствиях и будет составлять полное понятие о предмете»[9]. При этом всегда надо иметь в виду, что термины «объект» и «вещь» Пирс понимает, как это было показано выше, в очень широком смысле. Поэтому «принцип Пирса» может быть истолкован по-разному и применен как в

логике, так и в прикладной науке, как в теологии, так и в сфере бизнеса. Сам же Пирс основную функцию своего принципа усматривал *в определении понятий.* Поэтому он и оговаривался, что, к примеру, теологический аспект спора протестантов с католиками не рассматривает. То же самое касается и всех проблем метафизики, каковую он считал «вещью скорее курьезной, нежели полезной».

У последователей Пирса на первый план выдвигался то теоретический аспект этого принципа (в результате появился **«логический» прагматизм,** самым видным представителем которого, после Пирса, был Джон Дьюи), то более «приземленный», так сказать, эмпирический (тогда появился прагматизм «магический», представленный Уильямом Джеймсом).

[8] *Пирс Ч.С.* Начала прагматизма. Т. 2.— С. 327.

[9] *Пирс Ч.С.* Начала прагматизма. Т. 1.— С. 138.

237

3. Уильям Джеймс[10]

Прагматизм стал популярным с 1906 г., когда последователь Д. Пирса, **Уильям Джеймс (1842-1910),** прочел курс общедоступных лекций, которые были изданы под этим названием.

Историков философии и культуры привлекали не только труды Джеймса, но и его биография (включая генеалогию), поскольку она — своеобразный портрет целой эпохи в истории американской культуры. С другой стороны, история семьи Джеймсов помогает лучше понять содержание трудов этого философа.

У. Джеймс был старшим сыном Генри Джеймса и внуком Уильяма Джеймса, который приехал в Америку в 1789 г. из Ольстера. Этот юный джентльмен поселился в Олбани (столице штата Нью-Йорк) и занялся бизнесом, да так успешно, что нажил огромное, по тогдашним меркам, состояние (3 млн долларов). Один из его сыновей, Генри, сначала вел разгульную жизнь, стал инвалидом, потом получил теологическое образование, хотя священником не сделался, а и к бизнесу был равнодушен. Недовольный отец по причине беспутства этого отпрыска лишил его наследства (точнее, части наследства, поскольку у Генри было еще 8 братьев); но после многих лет судебной тяжбы Генри все же получил свою долю — 170 тыс. долларов. Став свободным писателем на религиозные темы и притом вовсе не будучи ортодоксальным в вопросах веры, он получил довольно широкую известность; был знаком с Эмерсоном и Торо, а также со знаменитыми англичанами — Карлейлем, Миллем, Теккереем.

Образованию и воспитанию собственных детей Генри Джеймс уделял, надо сказать, куда больше внимания, чем некогда своему собственному: из семьи Генри Джеймса (у него было 3 сына и дочь) вышел Генри Джеймс-младший, ставший классиком американской литературы. Чтобы восполнить недостатки американского образования, отец отправлял детей в Европу — в 1860-61 гг. Уильям, будущий философ, изучал

[10] Раньше в русской философской литературе использовалось иное написание фамилии и имени этого философа — Вильям Джемс.

238

там живопись, а в 1863 году поступил на медицинский факультет Гарварда. В 1867-68 гг. он изучал медицину уже в Германии, но диплом получил в 1869 г. все-таки в Гарварде.

С 1873 г. У. Джеймс преподавал в Гарварде анатомию и физиологию, а в 1875 г., впервые в США, начал преподавать психологию, да так успешно, что в 1885 г. был назначен профессором сначала психологии, а потом и философии[11]. В 1891 г. вышла его книга «Начала психологии», содержание которой с современной точки зрения было не столько психологическим, сколько философским.

С первых своих трудов Джеймс отверг один из главных тезисов традиционной философии, который обыкновенно обозначают как «субъектно-объектный дуализм». Хотя ему не нравилась любая философская позиция, в которой мир трактовался как реальность, отчужденная от человека, но все-таки к материализму он относился более негативно, чем к идеализму. Но при этом Джеймс постоянно подчеркивал индивидуальный, личностный характер связей с миром для каждого человека. Он писал: «Другие умы, другие миры из того же самого однообразного и невыразительного хаоса! Мой мир — это лишь один из миллиона, равным образом реального для тех, кто может их выделить. Сколь различны должны быть миры в сознании муравья, каракатицы или краба!»[12]

Эта идея потом получила развитие в книге **«Многообразие религиозного опыта».** Понятие «опыта» вообще фундаментально для его миропредставления, как и для всех других представителей этого течения. И, разумеется, опыт у него тоже не ограничивается познавательной деятельностью; тем более не ограничивается он сферой рационального мышления: по его мнению, все «чувства» человека (среди них — эстетическое, религиозное и моральное) участвуют в организации опыта, и разум здесь не имеет никаких преимуществ. Отсюда вырастает его **«радикальный эмпи-**

[11] Следует заметить, что в те годы психология только формировалась в качестве особой науки и к тому же претендовала на освободившийся после ожесточенной критики метафизики трон философии.

[12] *James W.* Principles of Psychology, 5,1.— London 1891.— P. 289.

233

ризм» как общая мировоззренческая позиция. Отвечая на вопрос, из чего опыт состоит, Джеймс говорит, что никакой «общей материи», составляющей весь опыт, нет, что «материй» столько же, сколько «природ» **у** воспринимаемых вещей. Опыт — только имя для множества этих «природ» — хотя в

«Началах психологии» Джеймс характеризовал опыт как «поток сознания» (который есть «непосредственный поток жизни, дающий материал нашей последующей рефлексии с ее концептуальными категориями»[13]).

Поэтому, считает он, вселенная «никогда не закончена», что «нет такой точки зрения, нет такого центрального пункта, из которого можно было бы сразу обнять все содержание Вселенной»[14].

И еще: «Наш действительный мир, вопреки утверждениям монистов, не завершен «от века», а наоборот, вечно незавершен, и в нем всегда возможны как приобретения, так и потери»[15].

В одном из писем Джеймса можно прочесть: «Моя философия есть то, что я называю радикальным эмпиризмом, плюрализмом, «тихизмом», которые представляют порядок в качестве постепенно завоевываемого и всегда находящегося в становлении. Она является теистической... Она отрицает все доктрины об абсолютном... Я боюсь, что вы найдете мою систему слишком непонятной, романтичной»[16].

Эта «романтичность» определена трактовкой реальности, которая вовсе не аналогична принятой в «объективном» естествознании: «Поскольку мы имеем дело с космическими и общими вопросами, мы имеем дело с символами реальности, но коль скоро мы обращаемся к частным и личным явлениям как таковым, мы имеем дело с реальностями в самом полном смысле слова»[17].

[11] *Джеймс В.* Вселенная с плюралистической точки зрения.— М, 1911.— С. 185. Замечу, что почти в то же время понятие «потока сознания» использовал А. Бергсон, а затем оно вошло в широкий обиход у литераторов и кинематографистов: сначала «Уллис» Джойса, потом кинокартина Алена Рене «В прошлом году в Мариенбаде». По следам этих деятелей искусства шли Фолкнер и Тарковский.

[14] *Джеймс В.* Прагматизм.— СПб., 1912.— С. 93.

[15] *Джеймс В.* Прагматизм.— С. 104.

[16] Letters of William James. Vol. 11.— Boston, 1920.— P. 203, 204.

[17] *Джеймс В.* Многообразие религиозного опыта.— М., 1910.—· С. 498.

240

Отсюда несогласие Джеймса с «традиционным» пониманием истины, поскольку в ее основании лежит картина мира, признающая некую «независимую реальность», которая выступает как Абсолют. Отсюда же характерное понимание смысла и задач философии:

«Философия... — наше более или менее смутное чувство того, что представляет собою жизнь в своей глубине и значении... Она наш индивидуальный способ воспринимать и чувствовать биение пульса космической жизни»[18]. Она «не печет хлеб», но развивает мысль и воображение и «способна преисполнить наши сердца мужеством»[19].

В статье **«Обучение философии в наших колледжах»** Джеймс писал:

«Если мы хотим, чтобы лучшее использование наших колледжей состояло в том, чтобы давать молодежи широкую открытость ума и большую гибкость мышления, чем может породить специальное техническое обучение, то мы должны исходить из того, что ...философия является наиболее важным из всего того, что изучается в колледже. Сколь бы скептически мы не относились к достижению универсальных истин... мы никогда не сможем отрицать того, что изучение философии означает привычку всегда видеть альтернативу, никогда не принимать привычное за само собой разумеющееся.., уметь воображать чужие состояния ума, иными словами, обладать духовной перспективой... И если мы хотим, чтобы наши колледжи создавали людей, а не машины, то они превыше всего должны заботиться об этом аспекте их влияния»[20].

Это понятно, если реальность понимать «субъективно»; и такую трактовку реальности Джеймс защищал последовательно, начиная с «Принципов психологии», где можно прочесть следующее:

«Fons et origo всей реальности как с абсолютной, так и с практической точки зрения является, таким образом, субъективным, это мы сами... Реальность, начиная с нашего Эго, постепенно распространяется

[18] *Джеймс В.* Прагматизм.— С. 9.

[19] Там же.— С. 11.

[20] *James J.* The Teaching of Philosophy in Our Colleges. Nation 21, 1876.— P. 178-179.

241

сперва на все объекты, представляющие интерес для нашего Эго, а затем и на объекты, постоянно связанные с ними...

Это наши жизненные отношения... Таким образом, мы приходим к важному выводу о том, что наша собственная реальность — это чувство нашей собственной жизни, которым мы обладаем в любой момент, является первичным из первичных нашей веры. Это так же верно, как верно то, что я существую — такова наша высшая гарантия бытия всех остальных вещей... Мир живых реальностей, в противоположность нереальностям, таким образом, укоренен в Эго, рассматриваемом как активный и эмоциональный термин»[21].

Приведенная цитата представляет собою неплохую иллюстрацию философской позиции У. Джеймса, а также прагматизма в целом: здесь очевиден отказ от противопоставления чувственно-эмоционального и рационального, «субъектоцентризм» с акцентом на практическую жизнь и волевое начало, характерные для целого букета размежевавшихся друг от друга направлений постклассической европейской философии. Можно лишний раз убедиться в том, насколько последовательно этот представитель прагматизма выражал в своих сочинениях идеологию американской нации, находившейся в процессе становления из разнородных элементов и предпочитавшей синтез размежеванию. Только под этим углом

зрения можно понять, почему Джеймс *сравнивал философию,* которую он представляет, *с коридором в гостинице,* который предназначен для того, чтобы им пользовались обитатели всех номеров, и даже определял прагматизм как метод улаживания философских споров!

4. Джон Дьюи

Третьим виднейшим представителем прагматизма был **Джон Дьюи (1859-1952),** тоже не только философ (хотя его вариант прагматизма обрел собственное имя — инструментализм — что само по себе свидетель-

[21] *James W.* Principles of Psychology, Vol. 11.— L, 1991.— P. 296-297.

242

ствует о величине его вклада), но и социолог, психолог, правовед, логик и педагог. Его педагогическая концепция получила большое распространение не только в Америке, но также в послеоктябрьской России и в Китае. Программа инструментализма была провозглашена даже несколько раньше выхода в свет книги Джеймса «Прагматизм» — и в той же форме: в 1903 г. вышли в свет «Лекции по логической теории». В них логика трактовалась как универсальный метод решения жизненных задач. Наиболее полно эта концепция представлена в **«Очерках по экспериментальной логике» (1916 г.).** Примечательно, что здесь он весьма негативно оценил быстро распространившееся с легкой руки Джеймса представление о прагматизме как идеологии практицизма. Он называет «легендой» распространенное мнение, что прагматизм рассматривает познание как «простое средство достижения практических целей или удовлетворения практических потребностей»[22]. Да и само слово «практический», согласно Дьюи, «означает лишь правило, которое состоит в требовании искать окончательные значения и последние оправдания всякой мысли, всякого рефлексивного рассуждения в его *следствиях.* Он ничего не говорит о природе этих следствий, которые могут быть эстетическими или этическими, политическими или религиозными — какими угодно»[23]. Соответственно, Дьюи подчеркивает, что **познание не занимается «трансцендентным»**: познавательная активность нацелена на «урегулирование ситуации», в какой бы сфере деятельности она не возникала: «Мы не знаем ни источника, ни природы, ни средства лечения малярии, пока не можем воспроизвести или вылечить малярию; *ценность* и касательно воспроизведения, и касательно устранения зависит от характеристик малярии в отношении с другими вещами. И дело так же обстоит применительно к математическому знанию или к знанию из областей политики или искусства. Относящиеся к ним объекты не познаны, если они не сделаны в ходе процесса экспериментального мышления. Их полез-

[22] *Dewey J.* Essai in Experimental Logic.— Chicago Univ. Press, 1916.— P. 330.

[23] Ibidem.

243

ность, когда они сделаны, есть все то, что относительно них, каковы бы они ни были, опыт способен в последующем определить от бесконечности до нуля»[24].

Для «экспериментальной логики» Дьюи весьма важным является понятие **исследования.** Исследование — это сам целостный опыт, рассматриваемый под специфическим углом зрения. Человеческая жизнь складывается из множества *ситуаций.* Любой конкретный объект, любой процесс — непременно органическая часть ситуации. Изолированный объект просто невозможен — хотя бы потому, что его изоляция от других — это результат активной процедуры нейтрализации тех связей, в контексте которых он существует изначально. Частный объект, прямо или косвенно, никогда не интересует человека «сам по себе»: он становится предметом познания, будучи включен в связь с познающим субъектом и в контексте познавательной ситуации, которая предстает как *проблематическая.*

Познание поэтому начинается со вступления в **неопределенную ситуацию.** Она порождает сомнения и вопросы; поэтому ее можно назвать *проблематической.* Правда, проблематизация — это уже не сама ситуация, а ее *антиципация,* т. е. начало ее освоения. Первый шаг *решения* — вычленение в неопределенной ситуации стальных элементов. Звук сирены во время киносеанса создает для человека беспокоящую его, неопределенную ситуацию. Первое, что делает разумный человек в такой ситуации — он оглядывает зал, обращая внимание на расположение кресел, запасных и основных выходов. Обращает он внимание и на нестабильный элемент ситуации — поведение людей. Осознание этих моментов позволяет ему *сформулировать проблему:* какой путь спасения наиболее адекватен ситуации. Все наблюдаемые моменты превращаются сознанием в *компоненты проблемы,* анализ которых способен привести к практически ценному решению. В образовании проблем по поводу неопределенных ситуаций и в их решении как раз и состоит назначение мышления. В ходе операций мышления с факторами, составляющими проблему, рождаются *идеи.* Чем больше элементов проблемы освещены, тем более

[24] Ibid.— P. 334.

244

ясными могут стать понятия, касающиеся решения проблемы: *ясные идеи* превращаются в программу практического действия.

Конечно, самые светлые идеи — только предвосхищение того, что может произойти — они *обозначают возможности.* Но они *функциональны,* поскольку способны стать средствами преодоления проблематической ситуации, и *операциональны,* т. к. превращаются в планы действий и в программы получения новых фактов.

Таковы базовые, принципиальные представления прагматизма в целом — не только инструментализма Дьюи — о познании и его назначении. Отсюда следуют достаточно радикальные перемены в смыслах традиционных философских терминов. В их числе на первых местах — «реальность» и «истина», которые представляют собою главные структурные элементы традиционной философии.
245

Глава 2. НЕОПОЗИТИВИЗМ

1. Общая характеристика

Примерно в то же время, когда работы Пирса привлекли внимание широкого круга философов и логиков и стали достаточно активно публиковаться, в «Берлинском обществе эмпирической философии» близкие идеи развивали Г. Райхенбах, К. Гемпель, Дубислав и др.

В Австрии образовался *«Венский кружок»,* в который входили М. Шлик, Р. Карнап, Г. Бергман, Г. Фейгль, К. Гедель, Г. Хан, О. Нейрат, Ф. Вайсман и др. Этот кружок нашел в Англии своего активного сторонника и пропагандиста в лице А. Айера. К идеям Венского кружка примыкал и другой английский философ, Г. Райл.

В Польше сложилась «Львовско-варшавская школа» логиков, во главе с А. Тарским и К. Айдукевичем.

Неопозитивисты созвали ряд конгрессов: в Праге (1929), Кенигсберге (1930), Праге (1934), Париже (1935), Копенгагене (1936), Париже (1937), Кембридже (1938).

Когда в Германии пришли к власти фашисты с их расистской идеологией и антисемитской политической практикой, а Австрия была присоединена к нацистской Германии, деятельность этих объединений, основными членами которой были евреи, стала невозможной. Еще раньше, в 1936 г., душа Венского кружка М. Шлик был убит помешавшимся на религиозной почве студентом, и в 1938 г. Венский кружок окончательно распался. Карнап и Тарский переехали в США, где
246
постепенно сложилось сильное позитивистское течение, частично смыкающееся с прагматизмом.

Неопозитивизм больше чем любое другое учение был связан с наукой и ее проблемами, что и обусловило как его огромное влияние на протяжении практически всего XX века, так и его проблематику. В самом деле, наука этой эпохи пережила период бурного, буквально взрывообразного развития, в ходе и в результате которого произошел радикальный и универсальный переворот в научной картине мира и мировоззрении европейского человека. Особенно грандиозными были изменения в области физики, крупнейшим знаковым событием в которой, после проникновения в глубь атома, было создание А. Эйнштейном (1879- 1955) в 1905 г. *специальной теории относительности.*

В ее основание были положены два постулата. Первый — это *принцип относительности,* согласно которому признавалось невозможным, опираясь на какие-либо физические наблюдения, определить абсолютную систему отсчета, к которой можно было бы привязать любые физические измерения. В каждой системе, которая находится в состоянии равномерного движения в отношении любой другой системы (так называемой инерциальной системе), все физические процессы совершаются по тем же законам, как и в любой из этих систем, т. е. законы эти не зависят от взаимного движения таких систем.

Вторым постулатом было утверждение, что скорость света является *абсолютной константой,* т. е. не зависит от взаимного движения систем, в которых она измеряется. Это утверждение выглядело парадоксально, поскольку, например, получалось, что если в некоторой точке А происходит вспышка света, то расстояние между фронтами световой волны, которая распространяется от этой точки в противоположных направлениях, увеличивается с той же скоростью, что и расстояние между источником света и каждым из этих фронтов, а вовсе не с удвоенной скоростью света, как утверждала классическая механика Ньютона и воспитанный на ней здравый смысл.

Из этих постулатов следовало, что не существует единого для всех систем понятия *одновременности:* те события, которые одновременны в одной системе, вов-
247
се не будут одновременными в другой, которая движется относительно первой со скоростью, сравнимой со скоростью света[1]. В общем виде, приходится сделать вывод, что в разных системах время течет по разному и свойства пространства различаются, поскольку в них различны временные интервалы и длины. Соответственно, чтобы достигнуть однообразия в механических измерениях, необходимо на место независимых друг от друга двух понятий — пространства и времени — ввести единое понятие *пространственно-временного континуума.* Это понятие отличается от привычного евклидова трехмерного пространственного многообразия тем, что оно обладает четвертой, временной размерностью.

Следующим важным выводом теории относительности является утверждение об *эквивалентности энергии и массы,* выраженное в самой, пожалуй, известной формуле современной физики: $E = mC^2$.

Позднее, в 1916 г., А. Эйнштейн разработал также *общую теорию относительности,* применительно к системам, которые не являются инерциальными, т. е. двигаются друг относительно друга не равномерно. Важнейшим утверждением этой теории является трактовка тяготения как искривления

геометрии пространства в зависимости от массы, как это представлено математически в геометрии Римана. Из расчетов Эйнштейна получалось, что наша Вселенная является хотя и безграничной, но конечной и стабильной. Продолжая эту программу исследований и основываясь на астрофизических измерениях[2], Фридман в 1922 г. пришел к другому выводу — что Вселенная нестабильна и раздувается наподобие воздушного шарика, когда его наполняют газом.

Не менее глубокие перемены были связаны с развитием *квантовой физики.* Ее базовый принцип состо-

[1] Стандартный пример из учебника по релятивистской механике: если с позиций наблюдателя, находящегося в середине движущегося поезда, две молнии ударили в голову и хвост состава одновременно, то для наблюдателя, который видит это событие с обочины дороги, эти события вовсе не одновременны.

[2] Так называемое красное смещение: излучение отдаленных от нас галактик сдвинуто в красную сторону спектра, откуда можно сделать вывод, что они разбегаются в разные стороны от некоего общего центра.

248

ит в том, что энергетический обмен совершается не непрерывно, а дискретно, мельчайшими порциями, *квантами.* У истоков этой теории стоял М. Планк, который ввел понятие кванта действия, выраженное в формуле $E = hv$. Позднее Н. Бор использовал квантовую теорию для объяснения строения атомов и особенностей спектров излучения различных химических элементов. Французский физик Луи де Бройль распространил квантовые представления на свет, введя понятие волнового пакета и попытавшись тем самым связно объяснить волновые и корпускулярные свойства света, о которых свидетельствовали, казалось бы, безнадежно противоречившие друг другу серии различных экспериментов[3]. Эту двойственность волны и частицы (которую физики скоро распространили на строение всей материи) Н. Бор истолковал как принципиальный феномен, сформулировав *принцип дополнительности,* согласно которому волновое и корпускулярное описание неизбежно и противоречат друг другу, и друг друга дополняют.

Весьма важным для развития микрофизики оказался *принцип неопределенности,* сформулированный В. Гейзенбергом. Согласно этому принципу, и в результате квантово-волнового дуализма, координата и импульс не могут быть определены независимо друг от друга и с абсолютной точностью. Принцип дополнительности и соотношение неопределенностей составил основу копенгагенского толкования физических процессов, которое пропагандировалось Н. Бором и его последователями. Важнейшим его моментом было введение *волновой функции* как способа определения вероятности положения микрообъектов; при этом именно вероятностное описание микропроцессов предлагалось понимать как полное. Это не значит, что, скажем, точная фиксация пространственного положения микрообъекта средствами эксперимента вообще невозможна — но попытка максимально точно определить его положение в пространстве средствами эксперимента приводит к тому, что его энергетические характеристики, его импульс,

[3] Фотоэффект, который можно объяснить только с квантовых позиций, и практика создания оптических телескопов, которая базируется на волновой теории света.

249

становятся совершенно неопределенными. Говоря «копенгагенским языком», происходит редукция волнового пакета, что означает переход из состояния *возможного* положения (представленного волновой функцией) в состояние *действительного* положения. При этом важно иметь в виду, что применительно к любому *отдельному такому* событию абсолютно точное его предсказание принципиально невозможно.

Подытоживая этот, по необходимости краткий, очерк изменений в научной картине мира, которые означали поистине потрясение основ[4], совершенно необходимо обратить внимание на тот факт, что события эти происходили прежде всего в области теоретического знания. И теория относительности, и квантовая физика, создавая новую картину мира, сопровождались радикальными преобразованиями в области языка науки, математики и логики. По сути дела, они потребовали создания *нового* языка науки и *новой* логики, что и выразилось в *новом облике позитивизма* — той философии, которая сознательно поставила себя на службу положительной науке.

«Третий позитивизм», неопозитивизм начал складываться во втором десятилетии XX в., окончательно оформился в 20-е годы. С тех пор он проделал значительную эволюцию. Неопозитивисты сначала назвали свою позицию *логическим атомизмом,* затем — *логическим позитивизмом,* потом *логическим эмпиризмом;* наконец, он получил название *аналитической философии.* Ее британская разновидность, распространившаяся также в США, называлась *лингвистической философией.* В недрах неопозитивизма зародилась и так называемая «философия науки», которая стала очень влиятельным методологическим течением и в таком качестве привлекла внимание множества выдающихся ученых.

У истоков неопозитивизма мы встречаем три весьма колоритных фигуры: это Дж.Э. Мур, Б. Рассел и Л. Витгенштейн.

[4] Это вполне объективно выражено в известном четверостишии Маршака:
Был этот мир кромешной тьмой окутан;
Да будет свет! — и вот явился Ньютон.
Но сатана недолго ждал реванша —
Пришел Эйнштейн — и стало все, как раньше...

250

Местом рождения логического позитивизма была Вена, где в 20-х годах вокруг профессора кафедры индуктивных наук М. Шлика собрался кружок его учеников и сторонников. В него входили логик Р. Карнап, математики Г. Хан и К. Гедель, физики Ф. Франк и Г. Фейгль, социолог О. Нейрат и много других мыслителей.

В 1929 г. вышло их совместное произведение: «Научное мировоззрение. Венский кружок». Так образовалась философская школа единомышленников, которая и стала называться Венским кружком. Он просуществовал до 1938 г. В последний год его бытия, в 1938 г., стал выходить в свет журнал «Erkenntnis»; с 1939 г., уже в США, куда перебрались многие члены Венского кружка, он был преобразован в «Журнал унифицированной науки».

Идейные истоки неопозитивизма не сводятся к публикациям Б. Рассела, Д. Мура и Л. Витгенштейна. Они восходят, прежде всего, к прежнему, «второму» позитивизму Э. Маха. Известное влияние на логических позитивистов оказал также прагматизм Ч. Пирса и У. Джемса. Из прямого слияния махистских и прагматистских идей еще в 20-е годы появился на свет *операционализм* П. Бриджмена,

Но, конечно же, «третьему», *логическому* позитивизму свойственна важная специфика. Если Мах и Джемс были беззаботны в отношении проблем логики (Джемс, по его словам, отказался от логики раз и навсегда, а Мах свое учение трактовал как представление *психологии познавательного процесса*), то в глазах ученых-теоретиков XX в., пренебрежение логикой и математикой было, одной из слабостей как махизма, так и прагматизма (вплоть до появления работ Льюиса и Куайна). Эту слабость и попытались устранить неопозитивисты. По словам Айера, логический позитивизм был сплавом венского позитивизма XIX века, разработанного Эрнстом Махом и его учениками, с логикой Фреге и Рассела. А сам Рассел говорил так:

«Современный аналитический эмпиризм... отличается от аналитического эмпиризма Локка, Беркли и Юма тем, что он включает в себя математику и развивает мощную логическую технику»[5].

[5] *Рассел Б.* История западной философии.— М., 1959.— С. 841.

251

Именно благодаря привлечению этой логической техники логические позитивисты с самого начала и смогли претендовать на анализ всего состава научного знания, включая его теоретический инструментарий.

Знакомясь с неопозитивистской философской программой, нужно иметь в виду одно важное обстоятельство. Я уже отметил, что неопозитивизм стал ядром западной философии науки. Многие из его представителей и сами были не чистыми философами, но также и физиками, математиками, логиками. В их работах, наряду с обсуждением собственно философских проблем, мы встречаем постановку и решение многих специальных вопросов, особенно вопросов математической логики и теории вероятности. Р. Карнап, А. Тарский, К. Гедель не ограничились лишь тем, что заимствовали и применяли готовую логическую технику, они сами развивали ее и внесли немалый вклад в ее разработку.

Прежде чем приступить к изложению учения неопозитивистов, я хотел бы сразу обратить внимание на специфическое отличие этой, *третьей* формы позитивизма от первых двух его форм. Если выразить в двух словах суть неопозитивизма, то надо сказать, что она, в конечном счете состоит в том, что философия здесь понимается как *анализ языка,* и даже традиционные философские проблемы рассматриваются его представителями как языковые проблемы. При этом в одних случаях имеется в виду *язык науки,* в других — обыденный *разговорный язык.* Иногда исследованию подвергается *логический синтаксис* языка, т. е. его формальные правила, иногда его *семантический* или *прагматический* аспекты.

Но когда предметом анализа становится язык, а язык — это система языков, то неизбежно на первый план выдвигается *проблема значения* и *смысла.* Она и оказывается в центре внимания неопозитивистов. Такова самая общая характеристика неопозитивистской философской программы.

2. Становление логического позитивизма

Мур и Рассел — это, так сказать, предки логического позитивизма в третьем поколении. Роль Джорджа Мура (1873— 1958) обычно подчеркивают английские

252

исследователи. Состояла она в том, что он привлек внимание к анализу значения слов и высказываний, которыми пользовались философы. Мур приехал в Кембридж в 1892 г. чтобы заниматься классической литературой. Тогда, по его словам, он даже не подозревал о том, что существует такая вещь, как философия. Но постепенно, частично под влиянием Рассела, он оказался втянут в философские споры и был поражен тем, что философы, участники этих споров, часто говорили такие вещи, смысла которых он никак не мог понять. Мур оказался очень дотошным. Он без конца приставал к философам и требовал, чтобы они объяснили, что именно они имеют в виду, делая свои странные, и, как ему казалось, не очень обоснованные утверждения.

В то время, в 80 —90-е годы, в английских университетах господствовала достаточно изощренная спекулятивная философия под именем «абсолютного идеализма» Бредли, Мак-Таггарта и других, которая представляла собою английский вариант гегельянства. Мур же, как человек, не искушенный в философских тонкостях, принимая участие в их встречах и пытаясь разобраться в их доктринах, подходил ко всем вопросам очень просто: он отстаивал точку зрения *здравого смысла.* Ему казалось, что

его оппоненты не только не считают себя обязанными обосновывать свои важнейшие утверждения, но также отрицают то, что каждый нормальный человек считает истинным. Он уговаривал их не делать подобных глупостей. Так например, Мак-Таггарт утверждал, что время не реально.

«Это, — рассказывает Мур, — показалось мне чудовищным утверждением, и я делал все возможное, чтобы оспорить его. Я не думаю, что я аргументировал убедительно, но я был настойчив»[6].

Мур сразу же переводил абстрактные рассуждения философов на конкретную житейскую почву, сталкивал их с установками здравого смысла. Если время не реально, рассуждал он, то не должны ли мы отрицать в таком случае то, что мы завтракали до обеда, а не после него? Если реальность духовна, то не следует

[6] The Philosophy of G.E.Moore. Ed. by P.A. Schlipp.— London, 1968. — P. 14.

253

ли отсюда, что столы и стулья гораздо больше похожи на нас, людей, чем мы считаем? Можно ли сомневаться в том, что существуют материальные объекты, если очевидно, что вот одна рука, а вот вторая? И дальше, в том же духе.

Мур рассказывал, что он далеко не всегда старался опровергать утверждения философов, но он всегда добивался того, чтобы они отдавали себе отчет в том, *что именно они говорят,* чтобы они понимали, насколько их утверждения *отличаются от того, что говорят обычные люди.* И наконец, он хотел знать, чем уж так плохи обычные взгляды людей, почему мы должны отказываться от языка здравого смысла и разговаривать на каком-то особом философском языке?

Несмотря на внешнюю, по большей части наигранную, наивность той позиции, которую защищает Мур, он был одним из крупнейших западных философов первой половины XX века,* став родоначальником одной из наиболее влиятельных современных форм *реализма.* Еще в 1903 году он опубликовал статью «Опровержение идеализма». В ней он подверг скрупулезному логическому анализу тезис, который он считал фундаментальным для любого идеализма, именно, тезис Беркли «Esse is percipi».

В частности, он анализирует ощущение синего цвета. Сопоставляя это ощущение с ощущением зеленого цвета, он утверждает, что в каждом ощущении имеются две составных части: одна — общая всем ощущениям — это то, что они суть *факты сознания,* и другая — она представляет *объект этого сознания,* т. е. сам синий цвет, который от сознания не зависит, а дается ему или входит в него как особый объект.

Этим анализом Мур заложил основы сразу двух философских течений: *реализма,* согласно которому в познавательном акте объект непосредственно присутствует в сознании, и *философии анализа.*

Более того, Мур сказал новое слово и в этике. В противоположность тем этикам и философам морали, которые пытались определить высшее этическое понятие, добро или благо, как добродетель, либо как счастье и т. д., Мур объявил все эти и подобные попытки натуралистической ошибкой. Он утверждал, что понятие добра вообще не может быть определено обычным

254

образом, т. е. редуцировано к другим понятиям, поскольку оно представляет собой совершенно особое уникальное понятие.

Короче говоря, Мур призывал начинать философию с анализа *значения наших высказываний.* При этом неизбежно вставал вопрос, как трактовать значение высказываний. Оказалось, что это совсем не просто. И в самом деле, установить значение высказывания можно, попытавшись сказать то же самое другими словами, т. е. переведя одно высказывание в другое. Но тогда можно вновь задать вопрос о значении второго высказывания и т. д. Поскольку эту процедуру нужно где-то закончить, Мур попытался относить высказывания непосредственно к опыту. По-видимому, это он придумал термин «чувственные данные» (sens-data). Но тогда вставал новый вопрос: что такое чувственные данные? Если, например, мы анализируем предложение: «это — чернильница» и хотим определить его значение, то как чувственные данные относятся к самой чернильнице?

Муру не удалось решить эти вопросы, но он их поставил. Он способствовал возникновению мнения, что *дело философии* — *прояснение, а не открытие;* что она занимается значением, а не истиной, что ее предмет — наши мысли или язык, скорее, чем факты.

По словам Б. Рассела, Мур оказал на него освобождающее воздействие. Но именно Б. Рассел (1872 — 1970) был одним из ученых, разработавших ту логическую технику, которой воспользовались неопозитивисты. К Расселу восходит и идея *сведения философии к логическому анализу. А* пришел он к ней в результате исследований логических оснований математики и математической логики.

Дело в том, что в XIX в. математика переживала период чрезвычайно быстрого и, в известном смысле, революционного развития. Были сделаны поразительные открытия, которые перевернули многие привычные представления. Достаточно назвать создание неевклидовых геометрий Лобачевским, Бойяйи, Риманом; работы по теории функции Вейерштрасса, теорию множеств Кантора. Одна из особенностей всех этих исследований состояла в том, что их результаты пришли в разительное противоречие с чувственной инту-

255

ицией, с тем, что кажется интуитивно достоверным. Действительно, со времен Евклида все люди (в том числе и математики) были убеждены в том, что через данную точку по отношению к данной прямой можно провести в той же плоскости только одну линию, параллельную данной. Лобачевский показал,

что это не так — правда, в итоге ему пришлось радикальным образом изменить геометрию.

Далее. Прежде математики считали, что к любой точке любой кривой линии можно провести касательные. Вейерштрасс дал уравнение такой кривой, по отношению к которой невозможно провести касательную. Наглядно мы не можем представить себе такую кривую, но теоретически, чисто логическим путем, можно исследовать ее свойства.

Прежде всегда думали, что целое больше части. Это положение казалось и математикам аксиомой и нередко приводилось как пример абсолютной истины. А вот Г. Кантор показал, что в случае бесконечного множества это положение не работает. Например: 12 3 4 5 6 7 ... — натуральный ряд чисел, а 1 4 9 16 25 36 49... — ряд квадратов этих чисел. Оказалось, что квадратов чисел в бесконечном ряду столько же, сколько и натуральных чисел, т. к. под каждым натуральным числом можно подписать его квадратную степень, или каждое натуральное число можно возвести в квадрат. Поэтому Кантор определил бесконечное множество, как имеющее части, содержащие столько же членов, как и все множество.

Все эти открытия потребовали гораздо более глубокого исследования и обоснования логических основ математики и перестройки нашего мышления. Несмотря на то, что европейская математика, начиная с Евклида, весьма негативно относилась к чувственному опыту — отсюда фундаментальное для математической науки требование логически доказывать даже то, что представляется самоочевидным — например, что прямая линия, соединяющая две точки, короче любой кривой или ломаной линии, которая их тоже соединяет. Все-таки прежде математики охотно обращались к интуиции, к наглядному представлению, и не только неявно, при формулировании исходных определений и аксиом, но даже при доказательстве теорем (напри-

256

мер, используя прием наложения одной фигуры на другую). Так обстоит дело, в частности, у Евклида. Теперь правомерность интуитивных представлений была подвергнута радикальному сомнению. В итоге были обнаружены серьезные логические промахи в «Началах» Евклида.

Кроме того, математика в новое время развивалась настолько быстро, что сами математики не успевали осмыслить и привести в стройную систему свои открытия. Они часто просто пользовались новыми методами, поскольку те давали хорошие результаты, и не заботились об их строгом логическом обосновании. Когда время безудержного экспериментирования в математике прошло, и стали разбираться в основаниях математических доказательств, то оказалось, что в основе математики имеется немало весьма сомнительных понятий. Анализ бесконечно малых блестяще себя оправдал в практике вычислений, но что такое бесконечно малая величина, никто толком сказать не мог. Более того, оказалось, что определить сам предмет математики, указать, чем именно она занимается и чем должна заниматься, невероятно трудно.

Старое традиционное определение математики как науки о количестве теперь было признано неудовлетворительным, и Ч. Пирс определил математику как науку, которая выводит необходимые заключения, а Гамильтон и Морган — как науку о чистом пространстве и времени. Дело кончилось тем, что Рассел дал свою парадоксальную характеристику математике, сказав, что это доктрина, в которой мы никогда не знаем ни того, о чем говорим, ни верно ли то, что мы говорим.

Таким образом, во второй половине XIX века, и особенно к концу его, была осознана необходимость уточнить фундаментальные понятия математики и прояснить ее логические основания. В то же время были сделаны успешные попытки применить методы математики к логике. Усилиями Буля, Пирса, Моргана, Шредера, Порецкого была разработана *алгебра логика,* эта первая форма математической, или символической, логики. В свою очередь, методы символической логики были применены к анализу основ математики. В результате были сделаны попытки строгой формализации

257

арифметики (Фреге, Пеано, затем Уайтхед и Рассел) и геометрии (Гильберт, Веблен).

Формализация означает такое построение арифметики (или другой науки), при котором принимаются некоторые основные понятия определения, положения (аксиомы) и правила выведения из них других положений. Строгость определения понятий исключает возможность неточностей, а соблюдение правил должно (по идее) обеспечить возможность непротиворечивого выведения всех предложений (или формул) данной системы.

Поскольку задача состояла в формализации и аксиоматизации уже давно сложившихся наук, естественно, что при этом можно было принять их как готовое наличное знание и попытаться поискать в них общую им логическую форму, совершенно отвлекаясь от вопроса о происхождении их отдельных понятий и принципов, от отношения их к эмпирической реальности и от их интуитивного содержания. Поэтому в «Основах геометрии» Гильберта мы находим очень мало чертежей и фигур.

«Основная мысль моей теории доказательства, — писал Гильберт, — такова: все высказывания, которые составляют вместе математику, превращаются в формулы, так что сама математика превращается в совокупность формул. Эти формулы отличаются от обычных формул математики только тем, что в них, кроме обычных знаков, встречаются также и логические знаки»[7].

Некоторые из этих формул были приняты в качестве аксиом, из которых по соответствующим правилам выводились теоремы.

Аналогичным образом была проведена и формализация арифметики. Поскольку и здесь речь шла о том, чтобы создать наиболее строгую и стройную дедуктивную систему, эта цель, казалось, могла быть

достигнута при максимальном исключении всякого внелогического интуитивного содержания из понятий и предложений арифметики и выявлении таким образом их внутренней логической структуры. Грандиозная попытка полного сведения чистой математики к логике была

[7] *Гильберт* Д. Основания геометрии.— М.-Л., 1948.— С. 366.

258

предпринята в «Principia Mathematica» Уайтхеда и Рассела и, в известном смысле, стала естественным логическим завершением всего этого движения. Таким образом математика была, по существу, сведена к логике. Еще Фреге положил начало так называемому логицизму, заявив, что математика — это ветвь логики. Эта точка зрения была принята и Расселом.

Попытка сведения математики к логике с самого начала подверглась критике со стороны многих математиков, придерживавшихся, вообще говоря, весьма различных взглядов. Защитники логицизма утверждали, что все математические рассуждения совершаются в силу одних лишь правил логики, точно так же, как все шахматные партии происходят на основании правил игры.

Противники его доказывали, что вести плодотворное рассуждение в математике можно, только введя предпосылки, не сводимые к логике. Решающее значение для исхода этой довольно продолжительной полемики имела знаменитая теорема Геделя. В 1931 г. Гедель доказал, что в каждой достаточно богатой средствами выражения формализованной системе имеются содержательные истинные утверждения, которые не могут быть доказаны средствами самой этой системы. Это значит, что полная формализация, например, арифметики принципиально неосуществима, что «понятия и принципы всей математики не могут быть полностью выражены никакой формальной системой, как бы мощна она ни была»[8].

Нас здесь все эти проблемы интересуют не сами по себе, а с точки зрения того влияния, которое они оказали на становление логического позитивизма. Опыт построения формализованных систем породил надежды на то, что вообще все научное знание можно выразить аналогичным образом. Это было, в общем-то, понятное увлечение успехами формализации. Казалось, что весь вопрос в том, чтобы подобрать соответствующий язык — знаковую символику, включающую как необходимые термины, так и правила оперирования ими, в частности, правила выведения.

[8] См. *Новиков П.С.* Элементы математической логики.— М., 1959.— С. 36.

259

Как говорит Эрмсон в своей книге «Философский анализ», Рассел считал, что «...логика, из которой может быть выведена математика во всей ее сложности, должна быть адекватным остовом языка, способного выразить все, что вообще может быть точно сказано»[9].

Большую роль сыграли здесь *теория типов* и *теория дескрипции,* созданные Б. Расселом.

Поводом для создания теории типов явились парадоксы, обнаруженные Расселом при изучении работ Фреге и Кантора. Эти парадоксы заставили вспомнить о старых парадоксах, известных еще древним. Например, парадокс «Лжец» состоит в следующем: Эпименид — критянин говорит, что все критяне лгут. Но т. к. он сам критянин, то, следовательно, и он лжет. Таким образом, получается, что критяне говорят правду. Второй вариант этого же парадокса: Все, что я говорю — ложь; но я говорю, что я лгу, значит, я говорю правду, а если я говорю правду, то значит, я лгу.

Аналогичен и «парадокс крокодила»: крокодил утащил у женщины ребенка, женщина стала плакать и молить крокодила вернуть ребенка. Крокодил сказал: «Если ты угадаешь, что я сделаю, я верну ребенка. Если не угадаешь, то не верну». Женщина в ответ сказала: «Ты не вернешь мне ребенка». Теперь крокодил задумался: если он вернет ребенка, значит, женщина не угадала, и он не должен его возвращать. Но если он не вернет, то значит, женщина угадала, и по уговору он должен его вернуть. Как же тут быть? Говорят, что крокодил думал, думал, думал — пока не подох.

Обратимся теперь к собственному парадоксу Рассела. Предположим, что имеются классы различных вещей. Иногда класс может быть членом самого себя, иногда — нет. Класс чайных ложек не есть чайная ложка. Но класс вещей, которые не являются чайными ложками, сам есть вещь, не являющаяся чайной ложкой. Следовательно, он член самого себя. Теперь возьмем класс всех классов, которые не являются членами самих себя. Является ли он членом самого себя? Если да, то он должен обладать отличительным признаком своего класса, т. е. не быть членом самого себя. Если же он не член самого себя, то он должен быть

[9] *Urmson J.O.* Philosophical analysis.— Oxford, 1961.— P. 7

260

таким членом, т. к. должен войти в класс всех классов, не являющихся членами самих себя.

Для наглядности этот парадокс можно сравнить с «парадоксом парикмахера». Вообразим себе, что единственный парикмахер в городе получил приказ брить всех тех, кто не бреется сам (такой приказ мог бы, например, издать царь Петр). И вот парикмахер ходит по дворам и бреет всех бородатых. Но в конце концов он сам обрастает бородой. Возникает вопрос — должен ли он теперь сам бриться? Если он не будет бриться, то он должен себя брить. Но если он бреется сам, то он не должен этого делать согласно условию!

Парадокс Рассела вызвал необходимость в тщательном анализе того, *как мы пользуемся языком,* не совершаем ли мы каких-либо ошибок, имеем ли мы право задавать подобного рода вопросы, имеют ли они *смысл.*

Рассел попытался найти решение парадокса, создав *теорию типов.* Она устанавливала определенные правила и ограничения пользования терминами.

Рассел так разъясняет суть этой теории на примере парадокса «Лжец». Лжец говорит: «Все, что я утверждаю, ложно». «Фактически это утверждение, которое он делает, относится ко всей совокупности его утверждений, и парадокс возникает потому, что данное утверждение включается в эту совокупность»[10].

Если бы это утверждение стояло особняком, то парадокса не было бы. Мы знали бы, что в случае его истинности ложно все то, что лжец утверждает. Но если мы включаем само это утверждение в совокупность утверждений, к которой оно относится, о которой оно говорит или которую характеризует, тогда возникает парадокс. Этого, полагает Рассел, делать нельзя.

Он говорит:

«Мы должны различать предложения, которые относятся к некоторой совокупности предложений, и предложения, которые к ней не относятся. Те, которые относятся к некоторой совокупности предложений, никогда не могут быть членами этой совокупности»[11].

Основная идея Рассела состоит в том, что в *правильном* языке предложение не может ничего говорить

[10] *Rüssel D.* My Philosophical Development.— N.Y., 1959.— P. 82. [11] *Rüssel D.* My Philosophical Development.— P. 22.

261

о самом себе, вернее, о своей истинности. Однако, наш обычный язык такую возможность допускает, и в этом его недостаток. Поэтому необходимы ограничения в правилах пользования языком. Такие ограничения и вводит его теория типов.

Рассел делит предложения на порядки: предложения *первого порядка* никогда не относятся к совокупностям предложений, они относятся к внеязыковым явлениям.

Например: роза есть красная — Р1

капуста есть зеленая — Р2

лед есть горячий — Р3

Предложения *второго порядка* говорят о предложениях первого порядка.

Например:

предложения Р1 и Р2 истинны — а

предложение Р3 ложно — б

Предложения *третьего порядка* говорят о предложениях второго порядка.

Например:

предложения *а* и *б* написаны на русском языке.

Таким образом, Рассел устанавливает, что и о чем мы можем говорить, а чего не можем. Это значит, что *некоторых вещей говорить нельзя.*

Отсюда вытекает важное следствие: оказывается, что наряду с предложениями, которые могут быть истинными или ложными, есть и такие предложения, которые не могут быть ни истинными, ни ложными. Такие предложения *бессмысленны.*

Однако этот вывод вовсе не бесспорен. Например, предложение «Четные числа питательны», с точки зрения Рассела, бессмысленно. Однако, вполне можно сказать, что оно ложно.

В теории типов Рассела содержатся зародыши двух идей, имевших значительные последствия для философии и логики. Когда Рассел утверждает, что предложение ничего не может говорить о себе, то эту мысль можно расширить и сказать, что язык ничего не может говорить о себе. Это будет идея, которую защищал Л. Витгенштейн. Когда же Рассел утверждает, что предложение второго порядка может высказывать нечто о предложениях первого порядка, то отсюда вырастает концепция *метаязыка.*

262

Теория типов устраняет парадоксы, но все же она подверглась критике. В частности, потому, что устранение парадоксов вовсе не всегда желательно. Язык, исключающий возможность парадоксов, для определенных целей хорош, для других же нет. Такой язык беден, не гибок, и потому не адекватен сложному пути познания.

Теория дескрипций была призвана разрешить другую трудность. Ее цель состояла в том, чтобы рассеять одно недоразумение, распространенное в логике и в философии. Оно состояло в отождествлении имен и описаний и в приписывании существования всему тому, к чему они относятся. Логики, замечает Рассел, всегда считали, что если два словесных выражения обозначают один и тот же объект, то предложение, содержащее одно выражение, всегда может быть заменено другим без того, чтобы предложение перестало быть истинным или ложным (если оно было тем или другим).

Однако, возьмем такое предложение: «Скотт есть автор Веверлея». Это предложение выражает тождество, но отнюдь не тавтологию. Это видно из того, что король Георг IV хотел узнать, был ли в самом деле Скотт автором Веверлея; но это, конечно, не значит, что он хотел узнать, был ли Скотт Скоттом! Отсюда следует, что мы можем превратить истинное утверждение в ложное, заменив термин «автор Веверлея» термином «Скотт». Отсюда следует, что надо делать различие между именем и описанием (дескрипцией). «Скотт» — это имя, но «автор Веверлея» — дескрипция.

«Скотт» в качестве собственного имени является тем, что Рассел называет *простым символом.* Он относится к индивиду прямо, непосредственно обозначая его. При этом данный индивид выступает, как значение имени «Скотт». Это имя обладает значением и сохраняет его вне всякой зависимости от других слов предложения, в которое оно входит. Напротив, «автор Веверлея» в качестве дескрипции не имеет собственного значения вне того контекста, в котором это выражение употребляется. Поэтому Рассел его

называет *неполным символом.*

Выражение «автор Веверлея» само ни к кому определенно не относится, т. к. в принципе им может
263
быть кто угодно. Недаром ведь король Георг IV хотел узнать, *кто именно* был автором Веверлея! Только в сочетании с другими символами неполный символ может получить значение.

Далее, теория дескрипции была призвана разрешить и другую трудность. Возьмем такое предложение: «Золотая гора не существует». В этом предложении ясно утверждается, что не существует золотой горы. Но о чем в нем идет речь? Что именно не существует? Очевидно, золотая гора. Субъектом этого отрицательного предложения является золотая гора. Следовательно, в каком-то смысле она все-таки существует, иначе о чем бы мы тогда говорили? Значит то, что не существует, все-таки существует!

Или — «круглый квадрат невозможен». Что невозможно? Круглый квадрат. Значит, он субъект высказывания, значит, это *о нем* мы говорим, что он невозможен. Значит, опять-таки, в каком-то смысле он возможен, ибо в противном случае о нем бы вообще не могло идти речи!

Это старая логическая трудность, знакомая еще грекам — вспомним проблему отношения *бытия и небытия,* которую активно обсуждали древние философы. Элеаты учили, что небытия нет, его даже помыслить нельзя. Все есть бытие и есть только бытие. Демокрит же был уверен, что небытие существует ничуть не менее, чем бытие. Платон, в диалоге «Софист», тоже полагал, что небытие как-то существует.

Во всех этих случаях нас подводит язык. И здесь теория дескрипции предлагает выход: ту же мысль можно выразить по-другому. Вместо: «Золотая гора не существует» надо сказать: «Нет такого х, который одновременно был бы горой и золотым». Или так: пропозициональная функция «X есть гора и золотой» ложно для всех значений X.

Здесь существование золотой горы не предполагается, т. к. вместо одного предмета — *существования золотой горы,* речь идет о другом предмете — *совместимости двух предикатов:* «быть горой» и «быть золотым».

В своей фундаментальной работе (написанной вместе с Уайтхедом) «Principia Mathematica» Рассел попытался разработать такую логику, а следовательно,
264
и такой язык, которые бы не только полностью исключали возможность парадокса, но и отвечали бы требованиям самой строгой точности. По замыслу Рассела, это такая логика, из которой можно было бы вывести всю математику и которая могла быть логической структурой языка всей науки, т. е. языка, на котором можно было бы выразить все, что может быть вообще сказано о мире. Рассел был убежден в том, что «...все достижимое знание должно быть получено научными методами, и того, что наука не может открыть, человечество не может узнать»[12].

Логический анализ и в самом деле оказался неплохим инструментом для распутывания логических парадоксов и преодоления трудностей, казавшихся прежде неразрешимыми. Источником их, как старался показать Рассел, было неправильное пользование языком. Вызвано же оно несовершенством обыденного языка. И вот, парадоксы были устранены (или казалось, что они устранены) чисто логическими средствами, изменением правил пользования языком, или созданием более совершенного языка («идеального языка»). Таким языком, считал Рассел, и был язык «Principia Mathematica».

Напрашивается мысль, нельзя ли применить метод логического анализа и к решению собственно философских проблем?

Первые позитивисты считали, что философские (точнее, метафизические) проблемы неразрешимы, и потому ими не надо заниматься. Но ведь и парадокс «Лжец» тоже считался неразрешимым в течение двух с половиной тысяч лет! А оказалось, что его все-таки можно устранить. Так, может быть, и неразрешимых философских проблем тоже нет, а есть только логическая путаница, которую можно устранить логическими средствами? Короче говоря, Рассел объявил, что логика — это сущность философии, что философские школы должны различаться, скорее, по их логике, чем по их метафизике. Однако Рассел все же не сводил задачу философии к одному лишь логическому анализу. Он писал:

[12] Philosophy in the Twentieth Century. Ed. by W.Barret and H.L. Aiken.— N.Y., 1962.— P. 3.
265
«Дело философии, как я его понимаю, состоит, по существу, в логическом анализе, сопровождаемом логическим синтезом... философия должна быть всесторонней, она должна смело выдвигать такие гипотезы о вселенной, которые наука еще не в состоянии подтвердить или опровергнуть»[13].

Но все-таки, по мнению Рассела, в конечном счете все научное знание, а следовательно, все то, что может быть узнано о мире и высказано о нем, может быть выражено на языке «Principia Mathematica».

Каким же образом это возможно? Рассел полагает, что это возможно лишь в том случае, если структура мира и логическая структура языка будут соответствовать друг другу.

Несомненно, что у Рассела здесь проявляется известная рационалистическая тенденция. Но если для Спинозы порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей, то можно сказать, что для Рассела, наоборот, порядок и связь вещей те же, что порядок и связь идей. Ибо Рассел идет от логики и ее языка к онтологии, т. е. к метафизике. Логика задается им изначально, а структура мира должна быть сходной со структурой логики. В 1918 г. Рассел писал:

«Та философия, которую я хочу защитить, и которую я называю логическим атомизмом, овладела моим мышлением в ходе занятий философией математики... Я попытаюсь изложить некоторую

логическую доктрину и на ее основе развить определенный тип метафизики»[14].

Что же это за метафизика? Ее тип всецело определен расселовским пониманием логики. Его логическая доктрина строится как логика функций истинности. Это значит, что в ней истинность каждого сложного высказывания в конечном счете является функцией или следствием истинности простых, далее неразложимых высказываний. В основание такой логической системы должны быть положены независимые друг от друга элементарные высказывания, истинность которых не зависит от истинности других, столь же элементарных, высказываний. Рассел называет их *атомарными предложениями.*

[13] *Rüssel B.* Logic and Knowledge.— N.Y., 1971.— P. 341.

[14] Ibid.— P. 173.

266

Возьмем, например, два таких предложения: «он красив» и «он умен». Истинность одного не зависит от истинности другого. Но из этих атомарных предложений можно, связывая их друг с другом, построить более сложные предложения. Например, «он красив, и он умен»; «он красив и не умен»; «он некрасив, и он умен», и т. д. и т. п.

Как писал Л. Витгенштейн, который во многом придерживался тех же позиций: «...Все предложения — результат истинностных операций с элементарными предложениями [15]».

Или, если сказать по-другому, все сложные предложения могут быть сведены к простым, элементарным.

Согласно концепции логического атомизма, и структура мира должна быть такой же. Иначе говоря, ее основу должно составлять то, что Рассел называет атомарными фактами. Но что такое атомарный факт? По Расселу, это не нечто абсолютно простое. Это не онтологический атом как неразложимая далее единица самого мироздания, существующего независимо от нашего, человеческого сознания, но именно атомарный *факт* как простейший элемент знания. *А* факт Рассел, как и его последователи, определял как *то, что делает предложение истинным.*

«Когда я говорю о факте... я подразумеваю тип вещей, который делает высказывание истинным или ложным»[16].

Атомарный факт — это либо констатация, что единичная вещь обладает какой-то качественной, чувственно воспринимаемой характеристикой, либо отношение вещи к другим единичным вещам. Атомарные факты построены из единичных вещей или объектов и их свойств или отношений. Таким образом, атомарный факт сводится к некоторому чувственному восприятию, например:

Это — красное

А больше *В*

С между *В* и *D* и т. д.

[15] *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1.— М., 1994, изд. Гнозис. С. 42.

[16] *Russell B.* Logic and Knowledge.— P. 182.

267

Нетрудно понять, что такая онтологическая структура мира представляет собой не что иное, как онтологизацию того, что Рассел считает логической структурой. Замечу, что создание Расселом такой теоретической конструкции было вызвано не только потребностью в подведении онтологической базы под логическое учение, но и другой причиной — его враждебностью к «абсолютному идеализму» Бредли и его последователей, к их концепции единого всеохватывающего Абсолюта. В противовес ему Рассел и выдвинул концепцию логического атомизма.

Идеи Рассела получили свое более полное и более четкое выражение в «Логико-философском трактате» его ученика Л. Витгенштейна, который, в свою очередь, оказал очень большое влияние и на дальнейшее философское развитие самого Рассела.

3. «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна

Подлинным духовным отцом неопозитивизма был **Людвиг Витгенштейн (1889-1951).** Родился он в Австрии. По образованию был инженером, занимался теорией авиационных двигателей и пропеллеров. Математический аспект этих исследований привлек его внимание к чистой математике, а отсюда — к философии математики. Заинтересовавшись работами Фреге и Рассела по математической логике, он направился в Кембридж и в 1912— 1913 гг. работал с Расселом.

Рассел в своих воспоминаниях рассказывает, что Витгенштейн часто приходил к нему домой по вечерам и, не говоря ни слова, часами ходил по комнате. Рассел рассказывает также, как Витгенштейн однажды спросил, считает ли Рассел его способным к философии. Рассел попросил написать ему что-нибудь. Когда Витгенштейн принес ему написанное, то Рассел, прочтя только первую фразу, дал утвердительный ответ на его вопрос. Он не пишет, что это была за фраза, но вполне возможно, что ею было начало «Логико-философского трактата»: «Мир есть все то, что имеет место».

Во время Первой мировой войны Витгенштейн служил в австрийской армии и попал в плен. В плену он, видимо, и закончил «Логико-философский трактат»,

268

опубликованный в Германии в 1921 г. и в Англии в 1922 г. У нас трактат был переведен и увидел свет впервые в 1958 г. После освобождения из плена Витгенштейн работал учителем в школе, имел

некоторые контакты с М. Шликом, посетил Англию. В 1929 г. окончательно переехал в Кембридж. В 1939 г. он стал профессором философии, сменив Мура. Во время Второй мировой войны работал в Лондонском госпитале. В 1947 г. вышел в отставку и умер в 1951 году.

Витгенштейн был своеобразной личностью. Например, он увлекался идеями Толстого и даже пытался жить в соответствии с его учением; вопросы карьеры, жизненного успеха его не интересовали. Он был человеком очень честным и прямым, иногда до резкости; ходил обычно в рубашке с расстегнутым воротом, мало общался со своими коллегами и даже никогда не обедал вместе с ними в столовой. Как говорили, он был похож скорее на первосвященника какой-то тайной секты, чем на профессора Кембриджа. В 1935 г., по приглашению и при содействии нашего известного логика С.А. Яновской, он приезжал в Советский Союз, говорил, что не прочь бы здесь остаться навсегда, но разрешения властей (к его счастью) не получил.

В 1953 г. были опубликованы его «Философские исследования», а в 1958 г. «Синяя» и «Коричневая» тетради, за которыми последовали и другие публикации из рукописного наследия. Этот второй цикл его исследований настолько отличается от «Логико-философского трактата», что Витгенштейна даже считают создателем двух совершенно разных философских концепций.

«Логико-философский трактат» оказал огромное влияние на возникновение *логического позитивизма.* Это весьма непростая для понимания, хотя и небольшая книжка, написанная в форме афоризмов. Ее содержание настолько многозначно, что многие историки философии считают ее автора одной из самых противоречивых фигур в истории современной философии. И в самом деле, «Трактат» полон противоречий.

Прежде всего, Витгенштейн предлагает не монистическую, а плюралистическую картину мира. Мир, согласно Витгенштейну, обладает атомарной структурой и состоит из фактов:

269

«Мир есть все, что происходит»[17]. «Мир — целокупность фактов, а не вещей»[18]. Это значит, что связи изначально присущи миру. Далее следует тезис: «...мир подразделяется на факты»[19].

Обращает на себя внимание то, для Витгенштейна факт — это все, что «случается», что «имеет место». Рассел, который в этом пункте был солидарен с Витгенштейном, поясняет это такими примерами: «Солнце — это факт; и моя зубная боль, если у меня на самом деле болит зуб — тоже факт». Главное, что можно сказать о факте, это то, что уже было сказано Расселом: *факт делает предложение истинным.* Факт, таким образом, это материя предметной интерпретации высказывания.

Это значит, что когда мы хотим узнать, истинно ли данное предложение или ложно, мы должны указать на тот факт, о котором предложение говорит. Если есть такой факт, то высказывание истинно, если нет — оно ложно. На этом тезисе, собственно, и строится вся концепция логического атомизма.

Все, казалось бы, ясно. Но стоит сделать еще шаг, как немедленно возникают трудности. Возьмем, например, такое высказывание: «Все люди смертны». Нет никого, кто вздумал бы оспаривать его истинность. Но есть ли это факт в том самом смысле, какой имеет этот термин в концепциях Рассела и Витгенштейна? Ведь для того, чтобы сказать, что это высказывание истинно, надо прежде проверить на смертность *всех* людей, включая и того, кто это утверждает!

Другой пример. «Не существует единорогов» — видимо, тоже истинное высказывание. Но получается, что его коррелятом в мире фактов должен быть *отрицательный* факт, а они не предусмотрены в «Трактате», ибо, по определению, они «не происходят», «не имеют места»!

Это еще не все. Если говорить о содержании науки, то здесь фактом, или, точнее, научным фактом, считается далеко не все то, что «происходит». Научный факт устанавливается в результате отбора и выде-

[17] *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1.— С. 5.

[18] Там же.

[19] Там же.

270

ления некоторых сторон действительности, отбора целенаправленного, осуществляемого на основе определенных теоретических установок. Кто-то из философов однажды заметил, что шахматная доска с определенной позицией фигур для шахматиста есть, конечно, некоторый факт. Но вы можете, скажем, пролить кофе на доску и на шахматные фигуры, но вы не можете пролить кофе на факт. Можно лишь сказать, что факт есть нечто, происходящее в человеческом мире, т. е. мире, открытом для человека, несущем на себе некую человеческую печать.

Обратимся теперь к другим положениям «Трактата». Согласно Витгенштейну, факты не зависят друг от друга, и поэтому «нечто может происходить или не происходить, а все остальное останется тем же самым»[20]. Следовательно, все связи, все отношения между фактами являются чисто внешними.

Нам нет нужды углубляться в структуру мира, как она изображается Витгенштейном. Отметим лишь, что, как и у Рассела, здесь атомарный факт есть нечто далее неделимое. Куда важнее то, что интерес Витгенштейна (как и Рассела) сосредоточен не на мире *самом по себе,* а на языке и на его отношении к миру тех фактов, которые делают предложения истинными. Витгенштейн заявляет, что мир «определен фактами и тем, что это *все* факты»[21]. Факты же — это все то, о чем говорится в предложениях. С этой точки зрения природа факта безразлична.

Каково же отношение предложений к фактам? Согласно Расселу, структура логики как остова

идеального языка должна быть такой же, как и структура мира. Витгенштейн доводит эту мысль до логического конца: он утверждает, что предложение есть не что иное, как *образ,* или изображение, или логическая фотография факта.

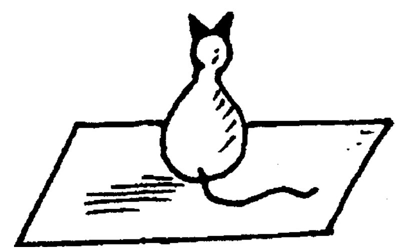
«Предложение — картина действительности: ибо, понимая предложение, я знаю изображаемую им возможную ситуацию. И я понимаю предложение без того, чтобы мне объяснили его смысл»[22].

[20] Там же.

[21] Там же.

[22] Там же.— С. 20.

271



Почему это возможно? Потому что предложение само показывает свой смысл. Предложение показывает, как обстоит дело, если оно истинно. И оно *говорит,* что дело обстоит так. Понять же предложение — значит, знать, что имеет место, когда предложение истинно.

Для того же, чтобы узнать, истинен или ложен образ, мы должны сравнить его с действительностью. Из образа самого по себе нельзя узнать, истинен он или ложен, ибо нет такого образа, который истинен априори.

Эту ситуацию наглядно можно представить себе на примере предложения, нередко фигурирующего в работах неопозитивистов. Изобразим кошку, сидящую на коврике. Предложение, как изображение положения вещей, показывает все три элемента предложения:

коврик, кошку и ее положение на коврике.

Таково, по Витгенштейну, вообще отношение языка к миру. Несомненно, что Витгенштейн предпринял очень интересную попытку проанализировать отношение языка к миру, о котором язык говорит. Вопрос, на который он хотел ответить, сводится к следующей проблеме: как это вообще получается, что то, что мы говорим о мире, оказывается истинным? Но его попытка ответить на этот вопрос все же окончилась неудачей.

Во-первых, учение об атомарных фактах было доктриной, придуманной ad hoc, для того, чтобы подвести онтологическую базу под определенную логическую систему. Вот что писал позднее сам Витгенштейн:

«Моя работа продвигалась от основ логики к основам мира[23].

Не значит ли это, что мир в трактовке Витгенштейна есть вовсе не независимая от человеческого созна-

[23] *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations.— Oxford, 1958.— P. 79.

272

ния реальность, а состав знания об этой реальности? Более того, такого знания, которое организовано логически?

Во-вторых, признание языкового выражения или предложения непосредственным изображением мира, его образом в самом прямом смысле слова, настолько упрощает действительный процесс познания, что никак не может служить сколько-нибудь адекватным описанием и этого процесса, и его результата.

Можно было бы рассуждать так: логика и ее язык, в конечном счете, сформировались под воздействием структуры действительности, *и потому* они отображают ее структуру. Поэтому, зная структуру языка, мы можем, опираясь на эту структуру, реконструировать и структуру мира как независимой реальности. Это было бы возможно, если бы мы имели гарантию того, что логика (в данном случае, логика «Principia Mathematica») имеет абсолютное значение; если бы можно было быть уверенным в том, что мир был создан Господом по образцу логико-философской концепции Рассела и Витгенштейна. Но это слишком смелая гипотеза. Куда более правдоподобно мнение, что логика «Principia Mathematica» — только *одна из возможных* логических систем.

Не лишено смысла предположение, что коренная проблема познания — это проблема отношения сознания прежде всего к объективной действительности. Что же касается научного познания, то это, прежде всего, проблема создания теоретических конструкций, реконструирующих свои объекты. Всякое познание осуществляется, разумеется, с помощью языка, знаков, это идеальное воспроизведение реальности познающим субъектом. Под этим углом зрения знание идеально, хотя оно так или иначе фиксируется и выражается посредством знаковых систем, имеющих материальных носителей той или иной природы: звуковых волн, отпечатков на том или ином материальном субстрате — медных скрижалях, папирусе, бумаге, магнитных лентах, холсте и т. д., и т. п. Таков *изначальный дуализм* всего мира культуры, включая и мир знания.

Несколько упрощенная форма этого дуализма, известная под названием «субъектно-объектного отношения», современную философию, в общем, уже не устра-

273

ивает, и различные течения на Западе, начиная с эмпириокритицизма, пытаются так или иначе ее преодолеть. Витгенштейн, под именем *нейтрального монизма,* тоже предложил один из вариантов такого преодоления.

Согласно установкам «нейтрального монизма», мысль и предложение, по сути дела, совпадают, ибо и то, и другое есть логический образ факта. В то же время и сам этот образ тоже есть факт наряду с другими. Образ — это такой факт, который изображает другой факт. Вся бесконечно многообразная действительность сводится Витгенштейном к совокупности атомарных фактов, как бы разложенных на одной плоскости. Параллельно ей расположена другая плоскость, заполненная элементарными предложениями, структура которых в точности изображает структуру фактов. Конечно, это чрезвычайно упрощенная модель мира культуры и процесса познания.

С другой стороны, в этой конструкции нетрудно увидеть следы определенной традиции, стремления к максимально возможному упрощению богатства действительных отношений мира и познания. Без такой установки вообще вряд ли могла возникнуть теоретическая наука с ее абстракциями. Но к ней оказалось добавлено убеждение, что все сложные отношения мироздания *могут быть сведены к немногим простым и элементарным.* Эта идея вдохновляла европейское научное мышление на протяжении многих веков. Ее порождением была и определенная картина мира, которая была не чем иным, как онтологизацией такой методологической установки. Символ веры ученого, придерживавшегося такой позиции, превосходно выразил Ньютон в своем знаменитом афоризме: «Господь не роскошествует в своих причинах». Только постепенно наука стала убеждаться в несостоятельности радикальных редукционистских надежд и низвела стремление к простоте теоретического объяснения до степени познавательной эвристики, без которой научная мысль обойтись не может, но у которой есть пределы, хотя они вовсе не очевидны. Стремление к простоте сохранилось в виде регулятивного принципа, который, в общей форме, требует, чтобы из многих более или менее равноценных гипотез или видов доказательства ученый всегда выбирал наиболее простое.

274

Что касается позитивизма, с которым мы сейчас имеем дело, то простота была для него не только методологическим принципом, но выражением определенной философской установки. Примером может служить «принцип экономии мышления» Э. Маха. Он сводился к элиминированию из состава знания всего того, что непосредственно не дано в чувственном опыте и к сохранению в качестве подлинного знания лишь того, что в опыте дано; а таким данным он считал только ощущения и их смену.

Позитивистская философия в данном случае отставала от развития науки из-за приверженности своей антиметафизической догме. В случае с Витгенштейном это повторилось, поскольку чрезвычайно сложное отношение мышления к внешней этому мышлению действительности было сведено к упрощенной картине изображения в языке атомарной структуры готового знания.

Слабость своей концепции довольно скоро стала очевидной самому Витгенштейну, и он от нее отказался. Взгляды позднего Витгенштейна исходят уже из другого понимания языка, нежели то, которое изложено в «Трактате». Однако, не будем торопиться расставаться с этой работой. В «Трактате» содержится еще ряд важных идей, которые оказали огромное влияние на становление логического позитивизма.

Из того, что мы уже знаем, следует, что единственное назначение языка, по Витгенштейну, состоит в том, чтобы утверждать или отрицать факты. Язык предназначен для того, чтобы говорить о фактах, и только о фактах. Всякое иное использование языка неправомерно. В частности, язык непригоден для того, чтобы говорить о самом себе. А это значит, что, во-первых, хотя язык имеет нечто общее или тождественное с миром, о котором он говорит, само это общее не может быть высказано. Предложения могут изображать всю действительность, но они не могут изображать то, что они должны иметь общего с действительностью, чтобы быть способными ее изображать — логическую форму:

«Чтобы иметь возможность изображать логическую форму, мы должны были бы обладать способностью

275

вместе с предложением выходить за пределы логики, т. е. за пределы мира»[24].

Витгенштейн говорит, конечно, о языке науки, хотя не оговаривает это специально. Однако, если даже ограничиться языком науки, то это тоже не избавит нас от необходимости решить одну трудную проблему. Если язык может говорить только о фактах, то как быть с предложениями логики и математики (A V A; 2 + 2 = 4 и т.д.)? В этих высказываниях речь ведь идет не о фактах, и они не могут быть сведены к атомарным предложениям. В то же время очевидно, что эти предложения что-то утверждают.

Что же представляют собой эти предложения? Здесь Витгенштейн подходит к одному из труднейших вопросов теории познания, к вопросу, который волновал и Аристотеля, и Декарта, и Канта, и Гуссерля. Речь идет о природе так называемых самоочевидных истин. Никто не сомневается в том, что 2x2 = 4, или в том, что сегодня суббота или сегодня не суббота. Но что делает эти предложения очевидными истинами? Почему мы не сомневаемся в них? Какова их природа, а следовательно, какова природа всей логики и математики?

Декарт считал, что мы *воспринимаем* их с такой ясностью и отчетливостью, которые исключают возможность сомнения. Кант полагал, что они возможны благодаря тому, что *мы обладаем априорными формами* познания и чувственности. Гуссерль думал, что положения логики являются вечными,

абсолютными, идеальными истинами, и *их истинность усматривается непосредственно в акте интеллектуального созерцания* или интуиции (идеации). Витгенштейн, которому нужно было прежде всего установить логико-лингвистический статус подобных предложений, пошел иным путем. Он предложил весьма радикальное, смелое и новаторское решение вопроса. Он заявил, что предложения логики и математики являются абсолютно истинными потому, что *ничего не говорят о мире,* ничего не изображают. Строго говоря, они даже не являются предложениями. Это *тавтологии.*

Языковые выражения Витгенштейн делит на три вида:

[24] *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1.— С. 25.

276

предложения — они истинны, если соответствуют действительности; *тавтологии* — они всегда истинны, например, $(a + в)^2 = a^2 + 2ав + в^2$; *противоречия* — они никогда не истинны.

Тавтология и противоречие — не *образы действительности.* Они не показывают никакого возможного положения вещей, поскольку первая допускает любое возможное положение вещей, а второе не допускает никакого. Но, согласно Витгенштейну, то, что образ показывает, есть его смысл. Тавтология, как и противоречие, ничего не показывают; точнее, «...они показывают, что они не говорят ничего»[25].

Как мы сказали бы сейчас, тавтологии (т. е. предложения логики и математики) не несут никакой информации о мире.

«Например, мне ничего не известно о погоде, если я знаю, что либо идет, либо не идет дождь»[26].

Это не значит, по Витгенштейну, что тавтология вообще бессмысленна, она является лишь частью символизма, необходимого для перевода одних предложений в другие.

Эти мысли Витгенштейн высказал в «Трактате» весьма фрагментарно, но они были обстоятельно развиты деятелями Венского кружка и составили одну из фундаментальных догм логического позитивизма.

Но иногда Витгенштейн говорит и нечто другое. Ведь для него логическая структура языка тождественна логической структуре мира. Поэтому, хотя предложения логики и математики бессодержательны, хотя они ничего не высказывают о мире, тем не менее они *показывают* нам кое-что *самой своей формой.*

Это различие — между тем, что предложение *говорит,* и тем, что оно *показывает,* весьма существенно для Витгенштейна.

«Логику мира, которую предложения логики показывают в тавтологиях, математика показывает в уравнениях»[27].

[25] Там же.— С. 33.

[26] Там же. — С. 34.

[27] Там же.— С. 64.

277

Кстати, эта мысль Витгенштейна логическими позитивистами была отброшена.

Но как понять замечание Витгенштейна о том, что предложения логики показывают логику мира? Возьмем такую тавтологию: Дождь идет или не идет. Так вот, эта тавтология, по Витгенштейну, раскрывает нам структуру мира. Эта структура такова, что допускает альтернативы.

Возьмем математическое выражение 2 + 2 = 4. Это выражение указывает на дискретность мира, на существование в нем различных множеств, частей. Мир Парменида не таков. Он представляет собой абсолютное единство.

Так обстоит дело с предложениями логики и математики. Но кроме них и высказываний о фактах, существуют еще философские предложения. Как быть с ними? Здесь Витгенштейн поступает не менее радикально. Поскольку эти предложения не говорят о фактах и не являются тавтологиями, они *бессмысленны.*

«Большинство предложений и вопросов, трактуемых как философские, не ложны, а бессмысленны. Вот почему на вопросы такого рода вообще невозможно давать ответы, можно лишь устанавливать их бессмысленность. Большинство предложений и вопросов философа коренится в нашем непонимании логики языка»[28].

Поэтому, если философия хочет иметь хоть какое-то право на существование, она должна быть ничем иным, как «критикой языка»[29].

Согласно Витгенштейну, это значит, что «философия не является одной из наук»[30].

«Цель философии — логическое прояснение мыслей.

Философия — не учение, а деятельность.

Философская работа, по существу, состоит из разъяснений.

Результат философии не философские предложения, а достигнутая ясность предложений.

Мысли, обычно как бы туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчетливыми»[31].

[28] Там же— С. 19.

[29] Там же.

[30] Там же.— С. 24.

[31] Там же.

278

Такое понимание философии, в основном, и было принято логическими позитивистами.

В приведенных выше словах Витгенштейна содержится не только концепция философии, но и целая мировоззренческая концепция. Она предполагает, что единственной формой связи человека с окружающим его природным и социальным миром является язык. Человек связан с миром и другими способами, практическим (когда он пашет, сеет, производит, потребляет и т. д.), эмоциональным, когда он испытывает какие-то чувства по отношению к другим людям и вещам, волевым и т. п. Но его теоретическое, интеллектуальное отношение к миру исчерпывается языковым отношением, или даже есть языковое отношение. Иначе говоря, картина мира, которую человек создает в своем уме или в представлении, определяется языком, его структурой, его строением и особенностями.

В этом смысле мир *человека — это мир его языка.* В свое время неокантианцы Марбургской школы учили о том, что мир, как его понимает наука, конституируется в суждении. У Витгенштейна мы находим отголосок этой идеи, но с упором не на акт мышления, а на акт говорения, речи, на языковой акт. Мир конституируется в речевом акте.

Таким образом, все проблемы, которые возникают у человека в процессе его теоретического отношения к миру, представляют собой языковые проблемы, требующие языкового же решения. Это значит, что все проблемы возникают в результате того, что человек что-то говорит о мире, и только тогда, когда он говорит о нем. Атак как говорить он может правильно, в соответствии с природой его языка, и неправильно, т. е. в нарушение его природы, то могут возникать трудности, путаница, неразрешимые парадоксы и т. д., и т. п. Но существующий язык весьма несовершенен, и это его несовершенство тоже является источником путаницы. Так на данном этапе считает Витгенштейн.

Мы уже знаем, что язык, согласно Витгенштейну, должен изображать факты. Таковы его назначение, призвание, функция. Все частные науки для этой цели используют язык и в результате получают набор истинных предложений, отображающих соответствующие факты. Но, как уже было сказано, язык в силу

278

своего несовершенства не всегда пользуется ясными, точно определенными выражениями.

Кроме того, язык выражает наши мысли, а мысли часто бывают спутанными, и предложения, высказывания, выражающие их, оказываются неясными. Иногда мы сами задаем себе такие вопросы, на которые в силу самой природы языка не может быть дан ответ, и которые поэтому неправомерно задавать. Задача настоящей философии — вносить ясность в наши мысли и предложения, делать наши вопросы и ответы понятными. Тогда многие трудные проблемы философии либо отпадут, либо разрешатся довольно простым способом.

Дело в том, что Витгенштейн полагает, будто все трудности философов, вся путаница, в которую они впадают, неразрывно связанная с любым обсуждением философских проблем, объясняется тем, что философы стараются высказать в языке то, что сказать средствами языка вообще невозможно. Ведь язык по самой своей структуре и природе предназначен для того, чтобы говорить о фактах. Когда мы говорим о фактах, то наши высказывания, даже если они ложны, всегда остаются ясными и понятными.

Но философ говорит не о фактах, с которыми можно было бы сопоставлять его высказывания, чтобы понять их смысл. Ибо смысл — это то, что образ, предложение изображает. Но когда философ говорит, например, об абсолюте, он пользуется словесными знаками, не относя их ни к каким фактам. Все, что он говорит, остается неясным и непонятным, потому что нельзя говорить о том, что он хочет сказать, это невозможно даже мыслить.

Отсюда, функция философии состоит также в том, что она: «...призвана определить границы мыслимого и тем самым немыслимого. Немыслимое она должна ограничить изнутри через мыслимое»[32].

Далее Витгенштейн произносит слова, которые стоило бы написать при входе на философский факультет: «Все, что вообще мыслимо, можно мыслить ясно. Все, что поддается высказыванию, может быть выска-

[32] Там же.— С. 25.

280

зано ясно»[33]. Соответственно, «...о чем невозможно говорить, о том следует молчать»[34].

Витгенштейн уверен, что о философских проблемах в их традиционном понимании нельзя говорить. Поэтому он заявляет:

«Правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, т. е. кроме высказываний науки, — следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией. — А всякий раз, когда кто-то захотел бы высказать нечто метафизическое, доказывать ему, что он не наделил значением определенные знаки своих предложений. Этот метод не приносил бы удовлетворения собеседнику — он не чувствовал бы, что его обучают философии, — но лишь *такой метод* был бы безупречно правильным»[35].

Эти высказывания Витгенштейна и тот вывод, к которому он пришел, дали основание многим его критикам, в том числе и марксистским, изображать Витгенштейна как врага философии, как человека, который отрицал философию и поставил своей целью ее уничтожение. Это, конечно, не так. Витгенштейн был глубоко философской натурой. И философия была для него основным содержанием жизни и деятельности. Но он пришел в философию из техники и математики. Его идеалом была точность, определенность, однозначность. Он хотел получить в философии такие же строгие результаты,

как в точных науках. Он пытался найти способ поставить философию на почву науки. Он не терпел неясности и неопределенности. В логическом анализе, предложенном Расселом, он увидел возможный путь избавления от философской путаницы. Идею логического анализа он конкретизировал в том смысле, что превратил его в анализ языка. Это была новая область философского исследования, может быть, заново открытая Витгенштейном. И как всякий философ, прокладывающий новые пути, он абсолютизировал открытый им путь, значение предложенного им метода.

[33] Там же.

[34] Там же. — С. 73.

[35] Там же.— С. 72.

281

Витгенштейн понимал, что разработанный им и Расселом логический атомизм, даже если считать, что он изображает логическую структуру мира, никак не может удовлетворить мыслящего человека. Философские проблемы возникли не потому, что какие-то чудаки запутались в правилах грамматики и потому начали нести околесицу. Постановка их вызывалась гораздо более глубокими потребностями человека, и эти проблемы имеют свое вполне реальное содержание. Но, связав себя по рукам и ногам принятой им формалистической доктриной, он не видит иного способа для выражения этих проблем, кроме обращения... к мистике.

Мистическое, по Витгенштейну, это то, что не может быть высказано, выражено в языке, а следовательно, и помыслено. Мистическое — это вопросы о мире, о жизни, о ее смысле. Обо всех этих вещах, полагает Витгенштейн, нельзя говорить. И может быть, поэтому «...те, кому после долгих сомнений стал ясен смысл жизни, все же не в состоянии сказать, в чем состоит этот смысл»[36].

Это звучит парадоксально, но, с позиции Витгенштейна, достаточно понятно. Витгенштейн исходит из попытки достигнуть строгости и точности мышления, пользуясь для этого чисто формальными способами. Витгенштейн понимает, что философские проблемы — не пустяки. Но он знает, что на протяжении тысячелетий люди не могли прийти к соглашению относительно даже минимального числа проблем философии.

Логический анализ, предложенный Расселом, и анализ языка, предложенный Витгенштейном, имели своей целью устранение произвола в философских рассуждениях, избавление философии от неясных понятий, от туманных выражений. Они хотели внести в философию хоть какой-либо элемент научной строгости и точности, хотели выделить в ней те ее части, аспекты или стороны, где философ может найти общий язык с учеными, где он может говорить на языке, понятном ученому и убедительном для него. Витгенштейн полагал, что занявшись прояснением предложе-

[36] *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1.— С. 72.

282

ний традиционной философии, философ может выполнить эту задачу. Но он понимал, что философская проблематика шире, чем то, что может охватить предложенная им концепция.

Возьмем, например, вопрос о смысле жизни. Это одна из глубочайших проблем философии. Но точность, строгость и ясность здесь едва ли возможны. Витгенштейн утверждает, что то, что может быть сказано, может быть ясно сказано. Здесь, в этом вопросе ясность недостижима, поэтому и сказать что-либо на эту тему вообще невозможно. Все эти вещи могут переживаться, чувствоваться, но сказать о них ничего нельзя. Сюда относится и вся область этики. Итак,

«В самом деле, существует невысказываемое. Оно *показывает* себя; это — мистическое»[37].

Но если философские вопросы невыразимы в языке, если о них ничего нельзя сказать, то как же сам Витгенштейн мог написать «Логико-философский трактат» ? Это и есть его основное противоречие. Рассел не без ехидства замечает, что «...в конце концов, мистер Витгенштейн умудрился сказать довольно много о том, что не может быть сказано»[38].

Р. Карнап также замечал, что «...он (Витгенштейн) кажется непоследовательным в своих действиях. Он говорит нам, что философские предложения нельзя формулировать и о чем нельзя говорить, о том следует молчать: а затем, вместо того, чтобы молчать, он пишет целую философскую книгу»[39].

Это лишний раз говорит о том, что рассуждения философов надо принимать не всегда буквально, а cum grano salis. На деле философ обычно делает исключение для самого себя и собственной концепции. Он, как правило, пытается как бы стать вне мира и поглядеть на него со стороны, объективно (в отличие от других философов, своих коллег, которые, конечно же, ошибаются). Обычно так поступают и ученые. Но ученый чаще понимает, что он только стремится к объективному знанию. Философ же, как правило, неспособен стать выше собственной философии. Отсюда и та непосле-

[37] Там же.

[38] *Wittgenstein L.* Notebooks 1914- 1916.— Oxford, 1961.— P. 22.

[39] *Carnap R.* Philosophy and Logical Syntax.— L., 1954.— P. 37.

283

довательность, которую допускает Витгенштейн: если философские предложения бессмысленны, то это должно относиться и к философским утверждениям самого Витгенштейна. Кстати сказать, Витгенштейн мужественно принимает этот неизбежный вывод: он признает, что и его рассуждения бессмысленны. Но он пытается спасти положение, заявив, что они ничего и не утверждают, они только ставят своей целью помочь человеку понять, что к чему, и как только это будет сделано, они могут быть

отброшены. Витгенштейн говорит:

«Мои предложения служат прояснению: тот, кто поймет меня, поднявшись с их помощью — по ним — над ними, в конечном счете признает, что они бессмысленны. (Он должен, так сказать, отбросить лестницу после того, как поднимется по ней.)

Ему нужно преодолеть эти предложения, тогда он правильно увидит мир»[40].

Но что представляет собою это правильное видение мира, Витгенштейн, конечно, не разъясняет. Ведь об этом нельзя сказать...

Очевидно, что весь логический атомизм Витгенштейна, его концепция идеального языка, точно изображающего факты, оказалась недостаточной; более того, она оказалась неудовлетворительной. Это вовсе не значит, что создание «Логико-философского трактата» было бесполезной тратой времени и сил. Мы видим здесь типичный пример того, как создаются философские учения. В сущности говоря, философия представляет собой исследование различных логических возможностей, открывающихся на каждом отрезке пути познания. Так и здесь Витгенштейн принимает постулат или допущение, согласно которому язык непосредственно изображает факты. И он делает все выводы из этого допущения, не останавливаясь перед самыми парадоксальными заключениями.

И вот результат, к которому он приходит: оказывается, что его концепция односторонняя, неполная, недостаточная для того, чтобы понять процесс познания вообще, и философского, в частности.

[40] *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1.— М., 1994.— С. 72-73.

284

Но и это еще не все. У Витгенштейна есть еще одна важная идея, естественно вытекающая из всей его концепции и, может быть, даже лежащая в ее основе. Это мысль о том, что для человека границы его языка означают границы его мира. Дело в том, что для Витгенштейна первичной, исходной реальностью является язык. Правда, Витгенштейн говорит и о мире фактов, которые изображаются языком. Но мы видим, что вся атомарная структура мира сконструирована по образу и подобию языка, его логической структуры. Назначение атомарных фактов вполне служебное: они призваны давать обоснование истинности атомарных предложений. И не случайно у Витгенштейна нередко «действительность сопоставляется с предложением»[41], а не наоборот. У него «предложение имеет смысл независимо от фактов»[42]. Или: «Если элементарное предложение истинно, соответствующее со-бытие существует, если же оно ложно, то такого со-бытия нет»[43].

В «Логико-философском трактате» постоянно обнаруживается тенденция к слиянию, отождествлению языка с миром. Ведь, по Витгенштейну, «Логика заполняет мир; границы мира суть и ее границы»[44].

Он говорит также: «То обстоятельство, что предложения логики — тавтологии, *показывает* формальные — логические — свойства языка, мира»[45].

Следовательно, язык не только средство, чтобы говорить о мире, но и в известном смысле сам мир, само его содержание.

Если, скажем, для махистов миром было то, что мы ощущаем, если для неокантианцев мир — это то, что мы о нем мыслим, то можно сказать, что для Витгенштейна мир — это то, что *мы о нем говорим.*

У Витгенштейна эта позиция переходит даже в своеобразный солипсизм, Ибо оказывается, что язык — это мой язык. Тот факт, что «... мир является *моим* миром, обнаруживается в том, что границы *особого* языка (того языка, который мне только и понятен)

[41] Там же.— С. 22.

[42] Там же.

[43] Там же.— С. 30.

[44] Там же. — С. 56.

[45] Там же.— С. 59.

285

означают границы *моего* мира»[46]. И далее: «Субъект не принадлежит миру, а представляет собой некую границу мира», «Я привносится в философию тем, что мир есть мой мир»[47]. Витгенштейн говорит, что «... со смертью мир не изменяется, а прекращается»[48].

Здесь следует заметить, что, когда мы говорим, что какое-то учение тяготеет к солипсизму, это вовсе не значит, что данный философ, скажем, Витгенштейн, отрицает существование звезд, других людей и т.д., т. е., что он является метафизическим солипсистом, что он убежден, что существует только он один. Но признавая существование реальности, он пытается построить ее из комплексов ощущений, представить ее как логическую[49] конструкцию и т. д. Анализируя познавательный процесс, познавательное отношение субъекта к объекту, он пробует описать процесс познания лишь с субъективной стороны.

Противоречивость «Трактата» объясняется не только личной непоследовательностью его автора, его неумением свести концы с концами. Она объясняется принципиальной неосуществимостью поставленной им задачи. Витгенштейн пытался окончательно разрешить все философские вопросы. В этом замысле не было ничего нового, т. к. подавляющее большинство философов пыталось сделать то же самое. Новое состояло в средствах решения этой задачи. Средства же эти были в значительной мере формальными. Витгенштейн попробовал формализовать сам процесс философствования, и тем самым точно определить, что и как философия может сделать. При этом оказалось, что ему пришлось делать то,

что, по строгому смыслу его собственных слов, делать никак нельзя.

Оказалось далее, что философская проблема языка не умещается в те рамки, в те пределы, которыми он ограничил сферу компетенции философии. Поэтому ему все время пришлось переступать границы формализации, расширять область философии за дозволенные пределы.

[46] Там же. — С. 56.

[47] Там же.— С. 57.

[48] «Там же.— С. 71.

[49] В этом легко убедиться, прочитав статью Карнапа «Эмпиризм, семантика, онтология» и статью Айера «Философия и наука».

286

Логический атомизм был создан применительно к логике «Principia Mathematica», которая во втором десятилетии казалась наиболее совершенной логической системой. Но уже в 20-е годы стало ясно, что эта логика далеко не единственно возможная.

Хотя Рассел упорно пытался защищать логический атомизм, эта доктрина не могла сохраниться. В конце концов отказался от нее и Витгенштейн. Но основные идеи его трактата — за вычетом логического атомизма — послужили источником комплекса идей логического позитивизма Венского кружка.

4. Венский кружок

Сейчас, бросая ретроспективный взгляд на историю «Венского кружка», можно сказать, что его деятели поставили две серьезные проблемы:

Вопрос о строении научного знания, о структуре науки, об отношении между научными высказываниями на эмпирическом и теоретическом уровнях.

Вопрос о специфике науки, т. е. научных высказываний, и о критерии их научности. В данном случае речь шла о том, как определить, какие понятия и утверждения являются действительно научными, а какие только кажутся таковыми.

Очевидно, что ни тот, ни другой вопросы не являются праздными. К тому же вопрос о структуре научного знания, о соотношении его эмпирического и рационального уровней — это отнюдь не новая проблема. Это вопрос, который в той или иной форме обсуждался с самого возникновения науки Нового времени.

Первоначально он принял форму столкновения эмпиризма и рационализма, которые отдавали предпочтение либо чувственному, либо рациональному познанию. Правда, уже Бэкон поставил вопрос о сочетании того и другого, об использовании в процессе познания как показаний органов чувств, так и суждений разума. Но он высказал свои соображения лишь в самой общей форме, не анализируя детально особенности этих двух уровней, их специфики и их взаимосвязи. В дальнейшем же в связи с возникновением проблемы

287

достоверного знания произошло формальное разделение философов на эмпириков и рационалистов.

Кант попытался осуществить синтез идей эмпиризма и рационализма, показав, как могут сочетаться в познавательной деятельности человека чувственное и рациональное познание. Но Канту удалось ответить на этот вопрос лишь путем введения трудно подтверждаемого учения о непознаваемой «вещи-в-себе», с одной стороны, и об априорных формах чувственности и рассудка, с другой. К тому же в своей «Критике» Кант обсуждал вопрос в слишком общей форме, он совершенно не касался конкретных проблем, затрагивающих собственно структуры конкретных наук.

Но в XIX и тем более в XX в. наука развилась настолько сильно, что проблемы логического анализа ее структуры стали на повестку дня как самые животрепещущие проблемы.

Дело в том, что в век огромных успехов науки и роста ее влияния на умы, очень соблазнительно выдавать любые, самые произвольные взгляды и утверждения, за строго научные, не отдавая себе отчета в том, что это, собственно говоря, значит. К тому же нередко и некоторые ученые естествоиспытатели, используя свой авторитет в специальных областях, предавались самым фантастическим спекуляциям и выдавали их за строго научные выводы.

В наше время, несмотря на существенное снижение статуса науки в общественном мнении и ее социального престижа, злоупотребления словами «наука» и «научный» встречаются тоже нередко. Поэтому постановка вопроса об отличии научных предложений от ненаучных, о методе, который позволил бы распознавать, с чем мы имеем дело — с научными или псевдонаучными предложениями, не кажется вздорной. Весь вопрос в том, с каких позиций подходить к этой проблеме и как ее решать.

Для деятелей «Венского кружка» как представителей позитивистского течения, для которых статус науки как высшего достижения мысли был бесспорен, проблема сводилась к тому, чтобы отделить науку от метафизики, научные высказывания от метафизических, весьма злободневным оказался вопрос о предмете философии.

288

Признанными вождями Венского кружка были его основоположники **Мориц Шлик** и продолжатель его дела **Рудольф Карнап.**

Отличительная черта учения Шлика, Карнапа и других состояла в его ярко выраженной антиметафизической направленности. Убедившись в банкротстве метафизики логического атомизма,

деятели Венского кружка обрушились на всякую метафизику вообще.

Логических позитивистов буквально преследовала одна навязчивая идея: мысль о том, что наука должна избавиться от всяких следов традиционной философии, т. е. не допускать больше никакой метафизики. Метафизика мерещится им всюду, и в изгнании ее они видят чуть ли не главную свою задачу. Неопозитивисты не против философии, лишь бы она не была метафизикой. Метафизикой же она становится тогда, когда пытается высказывать какие-либо положения об объективности окружающего мира (кстати сказать, Витгенштейн такую возможность отрицал).

Логические позитивисты утверждали, что все доступное нам знание о внешнем мире получается только частными, эмпирическими науками. Философия же якобы не может сказать о мире ничего помимо того, что о нем говорят эти науки. Она не может сформулировать ни одного закона и вообще ни одного положения о мире, которое имело бы научный характер.

Но если философия не дает знания о мире и не является наукой, то что же она такое? С чем она имеет дело? Оказывается, не с миром, а с тем, что о нем говорят, т. е. с языком. Все наше знание, как научное, так и обыденное, выражается в языке. Философия же занимается языком, словами, предложениями, высказываниями. Ее задача состоит в анализе и прояснении предложений науки, в анализе употребления слов, в формулировке правил пользования словами и т. д., и т. п. Язык — подлинный предмет философии. С этим согласны все неопозитивисты. Но далее их мнения несколько расходятся.

Для Карнапа, который интересуется не языком вообще, а научным языком, философия представляет собой логический анализ языка науки, или иначе, — логику науки. Эту логику науки Карнап до начала 30-х годов понимал исключительно как логический синтез языка

289

науки. Он полагал, что анализ языка науки может быть исчерпан выявлением формальных синтаксических связей между терминами и предложениями.

В работе **«Логический синтаксис языка» (1934)** Карнап писал: «Метафизика более не может претендовать на научный характер. Та часть деятельности философа, которая может считаться научной, состоит в логическом анализе. Цель логического синтаксиса состоит в том, чтобы создать систему понятий, язык, с помощью которого могут быть точно сформулированы результаты логического анализа. Философия должна быть заменена логикой науки — иначе говоря, логическим анализом понятий и предложений науки, ибо логика науки есть не что иное, как логический синтаксис языка науки»[50].

Но логический синтаксис сам представляет собой систему высказываний о языке. Витгенштейн в «Трактате» категорически отрицал возможность таких высказываний. Карнап ее допускает. Он спрашивает, возможно ли сформулировать синтаксис языка внутри самого языка? Не грозит ли здесь опасность противоречий? На этот вопрос Карнап отвечает положительно. «Возможно выразить синтаксис языка в самом этом языке в масштабах, которые обусловлены богатством средств выражений самого языка»[51]. В противном случае нам пришлось бы создавать язык для объяснения языка науки, затем новый язык и т. д.

Отождествив философию с логикой науки, Карнап, возможно, и не предвидел того, что в лоне позитивизма родилась новая философская дисциплина, которой суждено будет в ближайшие же десятилетия выдвинуться на передовой план — логика и методология науки, или «философия науки».

Несколько отличную точку зрения на философию мы встречаем у Шлика. Если Карнап был логиком, то Шлик в большей степени эмпирик. Он говорит: «Великий поворотный пункт нашего времени характеризуется тем фактом, что мы видим в философии не систему знаний, но систему актов; философия есть та активность, посредством которой раскрывается или определяется

[50] *Carnap R.* Logical Syntax of Langage.— P. XII.

[51] Ibid.— P. 3.

290

значение утверждений. Посредством философии утверждения объясняются, посредством науки они проверяются. Последнее (действие) относится к истине утверждений, первое к тому, что они в действительности означают. Содержание, душа и дух науки, естественно, заключены в том, что в конечном счете ее утверждения действительно означают: философская деятельность наделения значением, есть поэтому альфа и омега всего научного знания»[52]. В другой статье Шлик повторяет: «Специфическая задача дела философии состоит в том, чтобы устанавливать и делать ясными значения утверждений и вопросов»[53]. Таким образом, положение о прояснении предложений в качестве задачи философии конкретизируется Шликом как установление значений.

Но как может философия придавать утверждениям их значения? Не посредством утверждений, т. к. тогда и они нуждались бы в определении их значений. «Этот процесс не может, — говорит Шлик, — продолжаться бесконечно. Он всегда приходит к концу в актуальном указывании, в выставлении напоказ того, что имеется в виду, т. е. в реальных действиях: только эти действия более не подлежат дальнейшему объяснению и не нуждаются в нем. Окончательное наделение значением всегда имеет место посредством действий. Именно эти действия или акты и образуют философскую деятельность»[54].

Таким образом, философ не разъясняет все до конца, а в конечном счете *показывает* значение научных утверждений. Здесь воспроизводится идея Витгенштейна, но в довольно огрубленной форме.

Так или иначе, согласно Шлику, философ имеет дело с языком, хотя не с формальными правилами пользования словами, но с установлением их значений.

Как же конкретно может работать логический анализ языка? На первых порах Карнап полагал, что этот анализ должен носить чисто формальный характер, или, иначе говоря, должен исследовать чисто формальные свойства слов, предложений и т. д. Сфера

[52] Logical Positivism. Ed. by A.J. Aier. L.> 1959.— P. 56.

[53] Ibid.— P. 86.

[54] Ibid.— P. 57.

291

логики науки, таким образом, исчерпывалась «логическим синтаксисом языка». Его большая работа 1934 г. так и называлась — **«Логический синтаксис языка».**

Эта работа содержала, главным образом, анализ ряда сугубо технических проблем, касающихся построения некоторых искусственных языков. Поскольку эта сторона ее не входит в предмет наших интересов, то мы оставим эту тему в стороне.

Что же касается философского смысла этой работы, то ее задача состояла в том, чтобы реализовать этими техническими способами позитивистскую установку на исключение из употребления всех метафизических предложений, т. е. на отказ от использования языка метафизики.

Выше говорилось, что для логических позитивистов все философские проблемы сводились к языковым проблемам. Поэтому, если для Спенсера природа той абсолютной силы, которая лежит в основе всех явлений мира, оставалась навсегда непознаваемой, если для Маха природа исходного субстрата вселенной была нейтральной, т. е. ни материальной, ни идеальной, то для Карнапа и других логических позитивистов предложения, касающиеся объективного бытия вещей или их материальной или идеальной природы, являются *псевдопредложениями,* т. е. сочетаниями слов, лишенными смысла.

Согласно Карнапу, философия, в отличие от эмпирических наук, имеет дело не с объектами, но только с предложениями об объектах науки. Все «объектные вопросы» относятся к сфере частных наук, к философии относятся только «логические вопросы».

Реалистическое предложение, согласно Карнапу, примет такую форму: «Каждое предложение, содержащее указание на вещь, равносильно предложению, содержащему указание не на вещи, но на пространственно-временные координаты и физические функции, что очевидно истинно».

Таким образом, благодаря синтаксическому подходу к философским утверждениям, благодаря переводу их в формальный модус речи, проблемы, которые якобы содержатся в этих утверждениях, обнаруживают, по Карнапу, свой иллюзорный характер. В некоторых же

282

случаях может оказаться, что они представляют собой лишь различные способы говорить об одном и том же.

Отсюда вывод: *во всех случаях необходимо указывать, к какой языковой системе относится тот или иной тезис* (*высказывание*).

Итак, согласно Карнапу, всякое осмысленное предложение есть либо объектное предложение, относящееся к какой-либо специальной науке, либо есть синтаксическое предложение, принадлежащее к логике или математике. Что касается философии, то она представляет собой совокупность истинных предложений о языках специальных наук. Отсюда возникает **два новых вопроса:**

1. Каков критерий истинности или хотя бы осмысленности объектных предложений?

2. Все ли науки говорят на одном и том же языке, а если нет, то нельзя ли сконструировать такой общий язык?

Первый вопрос ведет к **теории верификации** (подробнее см. на с. 297), второй — **к теории единства науки и физикализму.**

Несомненно, что логический анализ языка, в особенности языка науки, не только вполне правомерен, но и необходим, особенно **в** период быстрого развития науки и ломки научных понятий. Такой анализ во все времена в той или иной степени был делом философов, а в какой-то мере и специалистов в различных областях знаний. Вспомним хотя бы Сократа с его стремлением докопаться до истинного значения, скажем, понятия о справедливости. В наше время эта задача стала еще более важной в связи с созданием математической логики, использованием различных знаковых систем, использованием компьютеров, опытом машинного перевода и т. д.

Но **свести всю функцию философии к логическому анализу языка, значит упразднить значительную часть** того **ее реального содержания,** которое складывалось на протяжении двух с половиною тысячелетий. Это значит **запретить ей заниматься содержанием коренных мировоззренческих проблем.** Даже критики неопозитивизма из идеалистического лагеря считают, как это, например, делает неотомист Ф. Коплстон, что, с точки зрения неопозитивистов главное занятие фи-

293

лософа состоит в том, чтобы разрушить философию. Правда, эта тенденция, высказанная неопозитивистами первоначально в весьма категорической форме, впоследствии была значительно смягчена. Тем не менее, все логические позитивисты все-таки считали, что философия имеет право на существование лишь как анализ языка, прежде всего, языка науки.

Первый вопрос, который при этом анализе возникает — это какие высказывания, т. е. какие слова и сочетания слов имеют научный характер, а какие его не имеют. Необходимо это для того, чтобы очистить науку от предложений, лишенных научного смысла.

Кет нужды доказывать, что сама по себе постановка вопроса о специфике научных высказываний

является весьма важной и нужной. Это реальная проблема, имеющая большое значение для самой науки, для логики науки, для теории познания. Как отличить высказывания подлинно научные от высказываний, лишь претендующих на научный характер, но в действительности им не обладающих? *В чем отличительный признак научных высказываний?*

Вполне естественно стремление найти такой универсальный критерий научности, который можно было бы безошибочно применять во всех спорных случаях. Это было бы очень хорошо! И логические позитивисты хотели отыскать такой единый признак научных высказываний, наличие или отсутствие которого сразу же могло решить вопрос о научном статусе того или иного предложения.

Как мы увидим дальше, их попытка закончилась неудачей. Но сама эта неудача была достаточно поучительной и принесла известную пользу. В значительной мере эта неудача была предопределена самим их замыслом: логические позитивисты как позитивисты были заинтересованы не только в объективном анализе природы научного знания и языка науки, но и в том, чтобы исключить материалистическое ее понимание. Поэтому-то они ставили вопрос о том, чтобы очистить науку от ненаучных высказываний.

В своем понимании строения или структуры науки логические позитивисты непосредственно опираются на Витгенштейна, но, по существу, их взгляды восходят еще к Юму.

294

Фундаментальным для понимания неопозитивистами научного знания является разделение всех наук на *формальные и фактуальные.* Формальные науки — логика и математика. Фактуальные — науки о фактах, все эмпирические науки о природе и человеке.

Отличительная черта формальных наук та, что их предложения ничего не говорят о фактах, не несут никакой фактической информации. Эти предложения аналитичны, или тавтологичны. Они справедливы для любого фактического положения вещей, потому что они его не затрагивают. Таковы, например,

$$a + b = b + a$$
$$7 + 5 = 12$$
$$a = a$$
$$A \vee AA = AA \wedge A.$$

«Все предложения логики, — говорит Карнап, — тавтологичны и бессодержательны, поэтому из них ничего нельзя заключить о том, что необходимо или что невозможно в действительности, или какой она не должна быть... Точно также и математика, как отрасль логики, тавтологична»[55].

Истинность предложений формальных наук имеет чисто логический характер, это логическая истина, вытекающая всецело из одной только формы предложений. Эти предложения не расширяют нашего знания. Они служат лишь для его преобразования.

Логические позитивисты старательно подчеркивают, что эти преобразования не ведут к новому знанию. Как говорит Карнап: «Тавтологический характер логики показывает, что всякий вывод тавтологичен. Заключение всегда говорит то же самое, что и посылки (или меньше), но в другой лингвистической форме. Один факт никогда не может быть выведен из другого»[56].

Из тавтологического характера логики еще Витгенштейн делал вывод о том, что в природе нет никакой причинной связи. Его последователи использовали догму о тавтологичности логики и для борьбы против метафизики, утверждая, что невозможна метафизика, которая пытается из опыта делать выводы относитель-

[55] Logical Positivism.— P. 143.

[56] Logical Positivism.— P. 145.

295

но чего-то трансцендентного. Дальше того, что мы видим, слышим, осязаем и т. д., мы идти не можем. За эти пределы никакое мышление нас не выводит.

Однако же разделение на аналитические и синтетические суждения хотя и правомерно, все же имеет относительный характер и может быть осуществлено лишь по отношению к готовому сложившемуся знанию. Если же рассматривать знание в его становлении, то резкое противопоставление этих двух видов суждений становится неправомерным.

Предложенное позитивистами понимание структуры науки вызвало целый ряд вопросов.

1. Что такое элементарные предложения? Как устанавливается истинность этих предложений? Каково их отношение к фактам и что такое факты?

2. Как можно получить из элементарных предложений теоретические предложения?

3. Возможно ли полное сведение предложений теории к элементарным предложениям? Попытки ответить на эти вопросы оказались чреваты такими трудностями и противоречиями, которые, в конце концов, привели логический позитивизм к краху.

Рассмотрим прежде всего **вопрос об элементарном предложении.** Естественно, что раз все сложные предложения науки считаются выводом из элементарных, а истинность сложных предложений является функцией истинности элементарных предложений, то вопрос об этих предложениях и об установлении их истинностей приобретает чрезвычайное значение. Витгенштейн и Рассел говорили о них лишь в самой общей форме. Из общих установок логики Principia Mathematica вытекает, что такие элементарные предложения должны быть. Но в логике можно ограничиться указанием на их форму, скажем, *«S»* есть *«P».*

Но когда анализируется структура действительной науки, то надо сказать конкретно, *какие именно*

предложения науки относятся к элементарным, далее неразложимым и настолько надежным и достоверным, что на них можно строить все здание науки. Оказалось, что найти такие предложения невероятно трудно, если вообще возможно. Поэтому вопрос об их природе вызвал оживленные споры, продолжавшиеся много лет.

296

Не менее важной задачей, чем отыскание базисных предложений науки, для неопозитивистов было очищение науки от метафизических предложений, а, следовательно, установление способа их выявления и распознания.

Решение этих двух проблем, как казалось, было найдено в **«принципе верификации».**

Еще Витгенштейн говорил о том, что элементарное предложение необходимо сравнивать с действительностью, чтобы установить, истинно оно или ложно. Логические позитивисты, на первых порах, приняли это указание, но придали ему более широкий смысл. Дело в том, что легко сказать «сравни предложение с действительностью». Вопрос в том, как это сделать. Поэтому требование сравнить предложение с действительностью практически означает, прежде всего, требование указать тот *способ,* каким это возможно сделать. Проверка настолько существенна для высказывания о фактах, что, согласно Карнапу, «предложение утверждает только то, что в нем может быть проверено»[57]. А так как то, что оно высказывает (согласно «Трактату»), есть его смысл (или значение), то «значение предложения заключается в методе его проверки»[58] (Карнап); или, как говорит Шлик, «значение предложения тождественно с его верификацией»[59].

В этих рассуждениях нетрудно заметить сильное влияние прагматистов. В самом деле, значение слова (понятия) состоит в будущих последствиях. Значение состоит в методе проверки или верификации. Значение не в самих чувственных последствиях, а в методе их получения.

Было бы смешно возражать против требования, что положения науки должны быть доступны проверке. Но вопрос в том, как эту проверку понимать, что значит проверять какие-либо научные предложения, как эту проверку осуществить. В поисках ответа на этот вопрос неопозитивисты разработали целую концепцию, центром которой стал «принцип верификации».

[57] Logical Positivism.— P. 76.

[58] Ibid.

[59] Ibid.— P. 97.

297

Этот принцип требует, чтобы «предложения» всегда сравнивались с «фактами». Но **что такое факт?** Допустим, что это какое-то положение вещей в мире. Но мы хорошо знаем, как трудно бывает выяснить истинное положение дел, добраться до так называемых твердых, упрямых фактов. Юристы могут рассказать, насколько противоречивы бывают сообщения свидетелей какого-либо происшествия, какая масса субъективных наслоений имеется в любом описании и в восприятии того или иного объекта. Недаром есть даже поговорка: «Врет, как очевидец». Если фактами считать различные вещи, группы этих вещей и т. д., то мы никогда не будем гарантированы от ошибок. Даже такое простое предложение, как «это есть стол», далеко не всегда достоверно, ибо может быть и так, что-то, что имело вид стола, на самом деле есть ящик, доска, верстак или мало ли что еще. Строить науку на таком ненадежном фундаменте было бы слишком легкомысленно.

В поисках более достоверных фактов логические позитивисты пришли к выводу о том, что надо элементарное предложение относить к такому явлению, которое не может нас подвести. Они думали, что таковы чувственные восприятия или «чувственные содержания», «чувственные данные» или «Sense-data». Говоря, что «это есть стол», я могу ошибаться, ибо то, что я вижу, может быть, вовсе не стол, а какой-то другой предмет. Но, если я скажу: «Я вижу продолговатую коричневую полосу», то тут уже никакой ошибки быть не может, т. к. это именно то, что я действительно вижу.

Значит, чтобы верифицировать любое эмпирическое предложение, надо свести его к высказыванию о наиболее элементарном чувственном восприятии. Такие восприятия и будут теми фактами, которые делают предложения истинными.

Но как же, все-таки, быть с предложениями метафизики? Нельзя же игнорировать тот факт, что люди занимаются метафизическими вопросами с самого возникновения философии. Неужели они две с половиной тысячи лет только и делают, что говорят бессмыслицу? Карнап разъясняет, что предложения метафизики не абсолютно бессмысленны, но лишены *научного* смысла. Т. е., они не утверждают ника-

298

ких фактов. Они ничего не говорят о мире и поэтому не могут быть проверены. Но это не значит, что они вообще не имеют *никакого* смысла, что они не нужны людям.

Напротив, Карнап полагает, что они очень нужны, ибо служат для выражения *чувства жизни,* переживаний, эмоций, настроений человека, его субъективного отношения к окружающему миру и т. п. В выражении чувства жизни метафизика может быть поставлена на одну доску с поэзией или музыкой.

Но поэзия и музыка суть адекватные средства для выражения чувства жизни, а метафизика — средство не адекватное. Метафизики — это музыканты без способностей к музыке. Поэтому они выражают свое чувство жизни в неадекватной форме.

Главная ошибка метафизика в том, что он свое внутреннее чувство жизни выражает в форме утверждений о внешнем мире и претендует на общезначимость этих утверждений. Поэт и музыкант этого не делают. Они изливают свои чувства в стихах или мелодиях. Метафизик же выражает свои

чувства в псевдонаучных предложениях и требует, чтобы с ними все соглашались. Поэтому метафизика будет иметь право на существование, только если она признает себя тем, что она есть на самом деле, и откажется от своих притязаний на научность, на общезначимость.

Приведенные рассуждения логических позитивистов чрезвычайно важны для понимания идейной роли неопозитивизма. Ведь, объявив положения метафизики лишенными научного смысла, позитивисты отказываются с ними спорить. Оставляя за собой лишь логику науки, отказываясь обсуждать мировоззренческие вопросы, неопозитивисты фактически уступают всю область философской проблематики тем самым метафизикам, над которыми они иронизируют, томистам, философам жизни, интуитивистам, экзистенциалистам.

5. Логическая семантика

Дальнейшая эволюция неопозитивизма пошла в направлении создания **логической семантики.** Если Карнап до середины 30-х годов считал, что логика
298
науки исчерпывается логическим синтаксисом языка, то Тарский показал необходимость также и семантического анализа, т. е. анализа смысла, значения слов и предложений, анализа отношений языковых знаков и выражений к тому, что они обозначают.

В этой связи надо сказать несколько слов о Тарском. **Альфред Тарский** был польским математиком, интересовавшимся также логикой и логическими основами математики. В 1939 г. ему удалось эмигрировать в США, где он и работал в одном из университетов, преподавая математику.

У Тарского есть ряд специальных работ по логике и семиотике, из которых большое значение имела статья «Понятие истины в формализованных языках». Написана она была в 1931 г. и в расширенном виде переведена на немецкий язык в 1935 г. На английском языке она вышла в 1956 г., но еще раньше его теория была изложена в 1944 г. в статье «Семантическая теория истины и основания семантики».

Рассуждения ученого очень непростые, т. к. речь у него идет исключительно о языке и языковых выражениях, причем не об одном языке, но о языке и о метаязыке, т. е. о языке, на котором говорят о другом языке.

Выше уже говорилось, что в расселовской теории типов все словесные выражения делятся на типы или виды предложений. К первому типу относятся все предложения, говорящие о вне-лингвистических объектах, ко второму типу — предложения, говорящие о предложениях первого типа и т. д.

Эта идея и была использована для создания метаязыка, т. е. языка, говорящего о другом языке, в данном случае о *вещном* языке, т. е. о языке, говорящем о вещах. Если мы возьмем какое-то предложение о вещном языке, скажем, предложение *Р,* и скажем, что это «предложение *Р* истинно», то в каком случае это предложение будет истинным?

Ведь когда мы говорим, что «Р — истинно», то мы уже пользуемся метаязыком. В обыденной речи или разговорной практике мы этого не замечаем, мы не делаем различия между исходным «вещным» языком и метаязыком. Но при анализе мы их должны различать. Так вот, в каком случае предложение Р в некотором
300
данном языке будет истинным? Тарский дает такой ответ: *«Р» истинно, если Р.*

Это значит, что (предложение) *«Снег бел» истинно, если снег бел.* По сути дела, это — несколько завуалированная попытка восстановить в правах **корреспондентную теорию истины,** придав ей некую респектабельную форму.

Формула Тарского сыграла очень большую роль в последующей эволюции взглядов на познание. Ведь корреспондентная теория истины уже давно подвергалась критике. Многие философы утверждали, что она ничего нового не дает, а выражает только субъективную уверенность говорящего. Так, например, сказать «истинно, что Цезарь был убит в 44 г. до нашей эры» это все равно, что сказать просто: «Цезарь был убит». Понятие «истинно» — ничего не добавляет к этой фразе.

Подобное рассуждение смущало многих. Формула Тарского, как бы ее ни толковать, позволила восстановить теорию истины как соответствия, так сказать, примириться с нею.

Что касается семантики, то одним из важных результатов ее дальнейшей разработки Р. Карнапом была созданная им **теория «языковых каркасов»,** изложенная в статье **«Эмпиризм, семантика и онтология» (1950).**

Эта теория должна была решить проблему абстрактных объектов или, вернее, проблему высказываний, имеющих своим предметом абстрактные объекты (числа, суждения, свойства вещей, классы и т. д.). Она была призвана обосновать правомерность подобных высказываний. При этом она должна была не только сделать это в рамках неопозитивистской концепции, но сделать это так, чтобы подтвердить данную концепцию.

Карнап говорит, что хотя эмпиристы подозрительно относятся ко всякого рода абстрактным объектам, тем не менее в некоторых научных контекстах их едва ли можно избежать. Поскольку же свести высказывания об абстрактных объектах к элементарным или протокольным предложениям или же к высказываниям о «чувственных данных» явно не удалось, то необходимо объяснить правомерность таких высказываний.

Кроме того, когда в обычном или научном языке заходит речь о подобных абстрактных объектах, то
301

обычно задается вопрос: существуют ли такие объекты реально? На этот вопрос реалисты отвечают утвердительно, номиналисты же отрицательно. Например, если речь идет о числах, то философ реалистического склада готов признать их объективное существование, впадая в платонизм.

Некоторые же эмпиристы пытались решить вопрос, рассматривая всю математику как чисто формальную систему, которой не может быть дано никакой содержательной интерпретации. В соответствии с этим они утверждали, что говорят не о числах, функциях и бесконечных классах, а только о лишенных смысла символах и формулах. Однако уже в физике избежать абстрактных объектов гораздо труднее, если это вообще возможно.

Такова проблема. Карнап пытался решить ее в духе неопозитивизма посредством *анализа языка.* Он не ставит вопрос: что представляют собой абстрактные объекты? Он подходит к проблеме по-другому. Ведь фактически мы *говорим* об абстрактных объектах, мы делаем высказывания о таких объектах. Следовательно, мы пользуемся языком, который принимает абстрактные объекты, который допускает слова и высказывания о таких объектах. Встает вопрос: как возникает такой язык, и какие высказывания об абстрактных объектах в нем можно делать, какие вопросы о них можно задавать?

Для решения этой проблемы Карнап вводит понятие о **языковых каркасах.** Это значит, что, если кто-либо хочет говорить на своем языке о каких-то новых объектах, он должен ввести систему способов речи, подчиненную новым правилам. Эту процедуру Карнап называет **построением языкового каркаса** (framework). Эта процедура может осуществляться стихийно, неосознанно, но дело анализа вскрыть ее логику и показать ее в чистом виде.

Согласно Карнапу, языковых каркасов может быть много. Простейшим примером такого каркаса может служить *вещный язык,* на котором мы говорим о вещах и событиях или обо всем том, что мы наблюдаем в пространстве и времени и что имеет более или менее упорядоченный характер. О вещах мы говорим с детства. Но это не должно помешать анализу этого вещ-

302

ного языка. Это тем более так, что, когда мы осознали природу вещного языка, то остается делом нашего свободного выбора, продолжать пользоваться им или же отказаться от него.

Итак, допустим, что мы решили принять такой языковой каркас, который позволит нам говорить в данном случае о вещах. Тогда, считает Карнап, мы должны различать два рода вопросов о существовании и реальности объектов.

1. Вопрос о существовании тех или иных объектов внутри данного каркаса. Это *«внутренние вопросы».*

2. Вопрос о существовании или реальности системы объектов в целом.

По отношению к миру вещей, или к вещному языку, внутренними вопросами будут такие: «есть ли на моем столе клочок белой бумаги?», «действительно ли жил король Артур?», «являются ли единороги и кентавры реальными или только воображаемыми существами?» — т. е. можно ли было все это обнаружить в опыте?

На эти вопросы следует отвечать эмпирическими исследованиями (подобно тому, как на вопрос «есть ли простое число больше миллиона?» надо отвечать путем логических исследований).

Это вполне осмысленные вопросы. «Понятие реальности, встречающееся в этих внутренних вопросах, является эмпирическим, научным, не метафизическим понятием. Признать что-либо реальной вещью или событием значит суметь включить эту вещь в систему вещей в определенном пространственно-временном положении среди других вещей, признанных реальными, в соответствии с правилами данного каркаса»[61].

От этих вопросов нужно отличать *внешний вопрос* — о реальности самого мира вещей (или отдельных вещей, но уже безотносительно к данной системе, к данному каркасу). Этот вопрос ставится философами. Им интересуются реалисты и субъективные идеалисты, между которыми возникает бесконечно длящийся спор. Но этот вопрос, считает Карнап, нельзя разрешить, т. к. он поставлен неверно.

[61] *Карнап Р.* Значение и необходимость.— М., 1959.— С. 301.

303

Быть реальным в научном смысле значит быть элементом системы: следовательно, это понятие не может быть осмысленно применено к самой системе. Правда, замечает Карнап, тот, кто задает такой внешний вопрос, может быть, имеет в виду не теоретический, а практический вопрос: стоит ли нам принимать вещный язык и пользоваться им? Это дело свободного выбора, удобства, эффективности пользования вещным языком.

6. Идеи «позднего» Витгенштейна

Опубликовав «Трактат», Витгенштейн полагал, что в нем даны окончательные решения всех рассмотренных вопросов. Философские суждения были объявлены бессмысленными, и судьба философии была решена раз и навсегда. Поэтому Витгенштейн бросил занятия философией и в 1920—1926 гг. работал директором средней школы, потом помощником садовника в одном монастыре и т. д. Все же с философией он не порывал полностью, встречался с М. Шликом и был в курсе дискуссий, происходивших в «Венском кружке». В 1928 г. у него вновь возник интерес к философии, который привел его в Кембридж, где он и остался до конца своей жизни.

Хотя после опубликования «Трактата» Витгенштейн мало обращался к его идеям, он знал о тех трудностях, с которыми столкнулись логические позитивисты, воспринявшие многие из этих идей.

Постепенно Витгенштейн стал приходить к выводу об ошибочности важнейших фундаментальных положений «Трактата» и отказался от них. Процесс формирования новых взглядов Витгенштейна был сложным и длительным. О нем свидетельствуют его многочисленные рукописи и заметки, в частности, «Философские заметки», «Заметки об основаниях математики», «О достоверности» и ряд других рукописей. «Философские исследования» — наиболее законченное произведение, в значительной части излагают взгляды, представляющие собой радикальное изменение прежних представлений.

Правда, можно сказать, что основная позиция Витгенштейна осталась прежней. Имеется в виду его по-
304
зитивизм в той специфической форме, которая была придана ему в «Трактате»: философия рассматривалась как деятельность, направленная на анализ языка, а философские проблемы как проблемы языковые.

Но в этих рамках взгляды Витгенштейна все же изменились весьма радикально. Прежде всего, он отказался от концепции «логического атомизма». В самом деле, «логический атомизм» предполагал, во-первых, своеобразную «структуру мира», и во-вторых, наличие идеального языка, структура которого в точности изображала бы структуру мира.

Согласно такой установке, мир должен был представлять собой совокупность абсолютно простых объектов и атомарных фактов, состоящих из этих простых объектов. Что касается языка, то каждое слово в предложении должно было соответствовать некоторой неделимой единице в мире, а атомарные факты должны были с абсолютной точностью отображаться в элементарных предложениях.

Но элементарные предложения оказалось невозможно найти, точно так же, как и абсолютно простые объекты в самой действительности.

В «Философских исследованиях» Витгенштейн должен был признать, что абсолютно простое не встречается нигде, что говорить о «простом» можно лишь в относительном смысле, нужно всегда указывать, по отношению к чему нечто рассматривается как простое.

Логический атомизм исходил из того, что предложения идеального языка должны с абсолютной точностью изображать действительность, а слова обозначать соответствующие объекты. Поэтому значением предложения считалось то, что оно изображает, т. е. какое-то «положение дел», а значением слова должен был быть обозначаемый объект.

Когда Витгенштейн, вслед за Расселом, принял концепцию **идеального языка,** он не имел в виду конструировать искусственный язык, который находился как бы по ту сторону обычного разговорного языка. Скорее, он хотел вскрыть наиболее *глубокую структуру* действительного языка, представить ее в абстрактном и чистом виде и тем самым объяснить, каким образом наш обычный язык может быть в какой-то степе-
305
ни пригодным для познания мира. Идеальный язык — это не другой язык, наряду с обычным, но скорее идеальная модель его.

Более глубокое изучение вопроса заставило Витгенштейна вообще **отказаться от понятия идеального языка.** Согласно его первоначальному взгляду, слова должны были обозначать объекты, а предложения, составленные из слов, описывать или изображать факты или положение дел. Но оказалось, что далеко не все слова обозначают какие-то объекты, и тем более, не все предложения описывают факты. Существуют вопросительные предложения, приказы, условные предложения и т. д., которые выполняют самые различные функции. Оказалось, что отдельное слово вовсе не обязательно должно обозначать один и тот же объект, что оно может иметь много значений, определяемых контекстом. Конечно, все это — достаточно хорошо известные вещи, но Витгенштейн увидел в них философский смысл лишь после того, как освободился от чар логического атомизма.

Тогда ему стало ясно, что представление об «идеальном языке», как он мыслился в логическом атомизме, не только упрощает, но и настолько извращает природу и функцию действительного языка, что не может служить даже его абстрактной моделью. Сама идея идеального языка была отброшена. Вместе с нею было снято и требование сводить значение слова к объекту. Теперь Витгенштейн предлагал отказаться от попыток сконструировать идеальный язык и заняться анализом обычного языка. Это изменение привело не только к новому определению значения слов и выражений (высказываний), но и к новому пониманию задач философии.

Как же теперь понимается Витгенштейном значение? *Главный пункт его новой теории значения состоит в том, что значение слова не есть какой-либо объект, который слово обозначает или представляет.* Конечно, некоторые слова действительно представляют объекты, например, имена собственные. Но это частный случай, и способность представлять или обозначать объекты не может быть приписана всем словам. Да и в этом частном случае значение слова не есть непосредственно его объект, но конвенционально или
306
стихийно сообща установленная способность обозначать определенные объекты.

Но если значение — это не объект, то как же нам узнать, что это такое? Здесь Витгенштейн рекомендует рассмотреть вопрос о значении, каким он встает *вне* всякой философии. Если раньше

философия для него представляла собой достаточно специфическую деятельность, и ее проблемы были или могли быть не связаны с жизнью, то **сейчас Витгенштейн обращается к самой человеческой жизни и к языку, которым люди пользуются независимо от какой-либо философии.**

Кстати, это обращение, эта перемена точки зрения в аналогичном направлении произошла намного раньше с Гуссерлем.

Вопрос «что такое значение?» — типично философский вопрос, но, полагает Витгенштейн, он может быть задан и независимо от всякой философии. Когда ребенок учится говорить, когда человек изучает иностранный язык, им обязательно приходится объяснять значение каждого слова, и они должны понимать эти значения, чтобы уметь говорить на данном языке. Сказать, что человек знает значение слова — это все равно, что сказать, что он умеет пользоваться этим словом, что ему известны общепринятые правила его употребления, т. е., что он знает, когда, в каких случаях, для какой цели это слово употребляется. Отсюда следует, что говорить о значении слова (или выражения) значит говорить о *способе его употребления в языке.* **«Значение слова есть его употребление в языке» — вот основной тезис новой теории значения Витгенштейна.**

Но оказывается, что способов, которыми употребляется слово, может быть несметное множество. При этом никакой отдельный способ не является привилегированным в смысле определения значения. Никакое словоупотребление не может считаться основным или наиболее простым.

Возьмем слово «ходить». Каких только употреблений мы не даем этому слову: я хожу в университет, автобусы ходят редко, часы ходят точно, ходят слухи о постройке нового здания, ходите с туза пик и т. д., и т. п. Больше того, не только слово с таким широким диапазоном, как «ходить», употребляется по-разному, но то же относится к словам как будто гораздо более оп-
307
ределенным. Например, слово «знать». Совершенно очевидно, что в таких предложениях, как: «Коля знает таблицу умножения» (1), «Я знаю Петра Ивановича» (2), «Она знала лучшие дни» (3), «Ваня знает, что Маша его не любит» (4) и т. д., слово «знает» имеет весьма различные значения, служит для разных целей. Когда мы высказываем предложение (2), то мы хотим сказать словом «знать» нечто иное, чем в предложении (3), наши цели различны.

В каждом случае слово «ходить» или «знать» имеет различное назначение, подобно тому, как имеют различное назначение инструменты, которыми пользуются для той или иной цели. И вот Витгенштейн полагает, что слова — это наши инструменты. Поскольку словами пользуются в контексте, в какой-то языковой системе, специфические правила которой определяют употребления слов, Витгенштейн вводит другое сравнение, именно **сравнение с игрой.** Так, например, мячом пользуются по-разному в футболе, баскетболе, волейболе, ватерполо и других играх с мячом.

Может быть, эта аналогия дала Витгенштейну основание или повод назвать употребление слов в языке своего рода *игрой,* лингвистической игрой. Витгенштейн имеет в виду определенный тип употребления слов, подчиняющийся некоторым общепринятым правилам, подобным правилам той или иной игры. С этой точки зрения, слова имеют значения только тогда, когда они, так сказать, находятся в игре. Каждая игра, по Витгенштейну, представляет собой некоторую форму жизни, особый способ человеческой деятельности и коммуникации: она имеет свои правила, и они-то определяют значение слова.

Может показаться, что если взять различные способы употребления слова, то можно выделить в них какой-то общий элемент, какое-то основное употребление, а следовательно, и значение. Против этого Витгенштейн решительно возражает.

«Вместо того, чтобы выявлять то общее, что свойственно всему, называемому языком, я говорю: во всех этих явлениях нет какой-то одной общей черты, из-за которой мы применяли к ним всем одинаковое слово. Но они *родственны* друг к другу многообразными способами. Именно в силу этого родства или же этих
308
родственных связей мы и называем их «языками». Витгенштейн поясняет свою мысль на примере со словом «игра»[62]. «Рассмотрим, например, процессы, которые мы называем «играми». Я имею в виду игры на доске, игры в карты, с мячом, борьбу и т. д. Что общего у них всех? Не говори: «В них *должно* быть что-то общее, иначе их не называли бы «играми», но *присмотрись,* нет ли чего-нибудь общего для них всех. Ведь, глядя на них, ты не видишь чего-то общего, присущего им *всем,* но замечаешь подобия, родство, и притом целый ряд таких общих черт. Как уже говорилось, не думай, а смотри!»[63].

Может показаться, что в играх есть что-то общее, например, соревнование, выигрыш и проигрыш. Для многих игр это справедливо. Но далеко не для всех. Достаточно сравнить такие игры, как «дочки-матери», «пятнашки», пасьянс, бильбоке и т. д. Что это, только развлечение? Часто, да. Но когда играют профессиональные команды в футбол, то это для них совсем не развлечение. А разве матч на первенство мира по шахматам или по боксу может быть назван развлечением?

Витгенштейн говорит, что между играми имеются как бы *«семейные сходства»,* которые можно наблюдать у членов одной семьи. Например, у брата нос, как у отца, у дочери глаза отца, но волосы, как у матери. Другой брат чем-то похож на сестру. Иными словами, игры образуют своеобразную *семью.* То, что хочет сказать Витгенштейн, можно наглядно представить в виде выражения, где буквами обозначены характерные признаки каждой игры:

A, B, C, D, E
A, M, N, o, p
a, ft, y, c, J
B, x, y, z, O.

Здесь видно, что две игры, скажем, первая и вторая, имеют между собой нечто общее, именно элемент *А.* Третья игра имеет общее с первой, четвертая имеет

[62] *Витгенштейн Л.* Философские работы (часть 1).— М: Гнозис, 1994.— С. 110.

[63] Там же— С. 110-111.

309

общее с первой, но ничего с третьей и т. д. Таким образом, Витгенштейн полагает, что ответить на вопрос, что такое «игра», каково значение слова «игра», значит просто посмотреть и описать игры.

Это весьма интересная теория, проливающая некоторый свет на природу значения. Бесспорно, что она представляет собой некоторую *альтернативу* классической теории абстракции как выделению общего. Правда, кажется, нет еще работ, которые исследовали бы концепцию Витгенштейна с этой точки зрения. Недостаток же ее в том, что она абсолютизирует эмпирическое многообразие значений, отвергая в принципе или с порога всякую попытку отделить существенные признаки от несущественных, исходные от производных.

310

Глава 3. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

1. Феноменология как метод и как философское учение

Термин **«феноменология»** прочно вошел в философский лексикон каждого, кто знаком с классической европейской философией. Сразу же приходит на память гегелевская «феноменология духа», главный тезис которой состоял в том, что все объекты мира, включая и самого человека, и его культуру, суть «инобытие», предметное воплощение особой идеальной сущности — «абсолютного духа». Поэтому предметный мир человека есть мир *феноменов,* за которым скрыт (или в котором проявляет себя) мир *ноуменов.* В этом плане гегелевская концепция находится в русле долгой европейской традиции с ее оппозицией «внутреннего» и «внешнего», «скрытого» и «очевидного», «глубинного» и «поверхностного». Связь современной феноменологии с этой традицией есть и на самом деле, но ее никоим образом нельзя трактовать как простую преемственность. Ведь между классической европейской философией, которая в основе своей была *метафизикой* — т. е. создавала всеобъемлющие «картины мира», универсальные онтологические конструкции, представлявшие глубочайшую сущность мироздания — и современной философией лежит период расцвета *критической философской мысли,* обратившей свои стрелы именно против *метафизики.*

Уже «поворот к Канту», провозглашенный неокантианцами, означал отказ от прежних позиций, хотя

311

неокантианство, конечно же, не было самой радикальной формой разрыва с классической философской традицией: неокантианцы трансформировали кантовский вариант трансцендентализма, еще основательно заряженного традиционной метафизикой («вещь-в-себе» во всех смыслах этого понятия оставалась метафизической предпосылкой) в чисто методологическую концепцию, для которой такая предпосылка представлялась совершенно излишней: ведь своей единственной задачей неокантианцы считали исследование познавательных процедур и, прежде всего, способов образования научных фактов и научных понятий. Самой радикальной была установка *позитивизма,* провозгласившая единственной задачей философов систематизацию фактического содержания положительных наук.

Между ними расположился широкий спектр *теоретико-познавательных исследований.* Философы, их практиковавшие, надеялись показать несостоятельность любых метафизических учений о мире, заменив *философскую* онтологию *научной* картиной мира. Но чтобы научная картина мира могла претендовать на роль мировоззрения, она должна была быть строго, т. е. научно, обоснована. Для этого они и стремились критически исследовать все познавательные средства, имеющиеся в распоряжении человека — как научные, так и ненаучные: проследив весь процесс образования наличного состава знания, по их мнению, можно будет увидеть источники ошибок, а тем самым избавиться от заблуждений.

Из множества таких программ здесь нужно упомянуть, прежде всего, программу *эмпириокритицизма,* не столько потому, что его лидеры, Р. Авенариус и Э. Мах, сформулировали ее наиболее четко и проводили наиболее последовательно, сколько по той причине, что эмпириокритицизм предстает как непосредственная предпосылка и даже исток современной феноменологии — наряду, впрочем, с неокантианством.

Однако феноменология не только была наследницей этих философских школ: переняв их антиметафизическую установку, их приверженность наученному знанию, она сформировала собственную, методологи-

312

ческую, теоретико-познавательную и мировоззренческую позицию. Ее принципы развивали экзистенциализм, герменевтика, философская антропология; большинство виднейших представителей этих направлений были воспитанниками феноменологической школы. Более того — влияние

феноменологических идей распространилось далеко за пределы профессионального сообщества философов: общепризнанно воздействие принципов феноменологии на современную социологию, на развитие психологии и психиатрии, на историю науки, на историческую науку, на литературу и даже на живопись XX столетия.

Основоположником феноменологического течения был **Эдмунд Гуссерль (1859-1938).** Детство его совпало с концом революционного периода и началом формирования новых политических структур, еще не освященных традицией. Синхронно с политическими преобразованиями развернулась серия революций в науке и технике, затронувшая буквально все отрасли научного знания и промышленности. Однако интеллектуальная атмосфера периода научных революций начала XX века была существенно отлична от настроений века Просвещения. Произошли дальнейшие перемены в образе «позитивного знания», который Просвещение воплотило в идеологии энциклопедизма и в практике созданий энциклопедий и классификаций наук (трактовка науки как чего-то вроде склада полезных вещей, в котором хранятся *уже готовые знания*). Этот образ сначала сменился другим — наука представлялась уже не столько складом готовых изделий, сколько «фабрикой» по производству специфической продукции — научного знания и технологий. Для этой фабрики главное — *деятельность по получению нового знания;* а задача разобраться с «готовой продукцией», с наличными знаниями, предстала уже как вторичная, пусть и довольно важная. Ведь прежде чем упорядочивать то, что имеется в составе науки, следует в самом деле выяснить, является ли все это подлинным позитивным знанием и прочными достижениями ученых, на которые можно положиться хотя бы в обозримом будущем и даже включить их в состав мировоззрения. Совсем не исключено, что немалая часть то-

313

го, что попало в многочисленные ученые труды, написанные по принципу компендиума[1] — либо просто чушь, либо случайные находки, вроде способов лечения, которые используют африканские знахари: пусть даже сегодня и применительно к этому конкретному случаю они оказались удачными и эффективными, но, поскольку их основания неясны, кто знает, чем они обернутся завтра и в другом случае?!

Эти новые настроения широко распространились — в прямой аналогии с ситуацией в политике, где чуть ли не все вчерашние революционеры мало-помалу стали понимать, что захватить власть и сломать старую социальную систему — вовсе не самое трудное, и что строить новое куда более тяжко, чем ломать старое, а управлять страной куда сложнее, чем бить витрины шикарных магазинов и митинговать. Да, сначала казалось, что наука и в самом деле подобна поэзии, которая, по Маяковскому, «вся — езда в незнаемое». Вся, да не совсем: «ехать в незнаемое» все же лучше предварительно подготовившись, а это значит, что не стоит считать всех предшественников наивными младенцами, которые в силу исторической ограниченности оставили нам в наследство набор тривиальностей вперемешку с заблуждениями. Напротив того, сделать очередной шаг в неизвестное можно, только опираясь на достигнутое и используя прошлые достижения, не только технические, но и интеллектуальные. Подлинная наука — конечно же, творческий поиск, но здесь вовсе небесполезны, помимо предварительной подготовки и осмотрительности в выводах, и *основательность и методичность.* Может быть, как раз это последнее прежде всего!

Но такие установки в годы возникновения феноменологии отнюдь еще не определяли целиком общую атмосферу[2]. Для многих достижение новых результатов (нередко любой ценой) и оригинальность подхода

[1] Компендиум — в данном контексте — суммарное изложение (от лат. compendium — сбережение, сокращение).

[2] В Европе первой четверти века не только учащаяся молодежь, но и интеллектуалы среднего возраста куда больше говорили о «Закате Европы» О. Шпенглера и его авторе, чем о недостатках в математическом образовании и логических оснований науки.

314

были важнее, чем обширность знаний и основательность в работе. Разве неправда, что не только в области техники, но и в самых традиционных науках — вплоть до математики — в начале столетия новации сыпались как из рога изобилия? Не потому ли такие качества начинающего ученого, как скромность претензий и уважительное отношение к достижениям корифеев — прежде весьма и весьма похвальное — нередко стало расцениваться как свидетельство интеллектуальной импотенции, или, как минимум, признак трусливого ретроградства как в науке, так и в философии? «Наука — тяжкий труд!» — твердили предки. «Наука — увлекательное приключение!» — заявляли их потомки. В начале *своего пути феноменология была очевидно ближе к тем, которые обращались к систематическому методологическому анализу.* Согласно собственному мнению Гуссерля, основные принципы феноменологии были итогом коллективной деятельности многих исследователей, а вовсе не его личным изобретением. «Со стороны», будучи отделенными от этой эпохи несколькими десятилетиями, нам тем более очевидно, что комплекс базовых идей феноменологии не представляет собою совершенно оригинального достижения мысли группы философов, объединенных организационно в кружок единомышленников, и что можно не учитывать связи этих идей с контекстом европейской философской традиции, а также и со «стандартами» современной Гуссерлю философской мысли. Может быть, поэтому как сами основатели и сторонники этого течения, так и профессиональные историки философии склонны трактовать феноменологию прежде всего в качестве метода, во вторую очередь, как методологическую

концепцию, и только в третью — как философское учение.

2. Гуссерлева «Философия арифметики» и редукция в роли методологического принципа

Начальный импульс для своих философских размышлений, сохранивший силу на протяжении всей его жизни, Гуссерль получил от своего учителя математики, Карла Вейерштрасса. Даже среди своих коллег, представителей «самой точной из наук», К. Вейершт-
315
расс славился особой доказательностью и тщательностью рассуждений, которая была для них эталоном. С именем этого математика связано и начало попыток свести основания *математического* анализа в целом к прозрачным *арифметическим* понятиям, которые, таким образом, расценивались как базовые. Так сложилась программа *арифметизации математики.* Аналогичный процесс происходил в геометрии, где попытками наведения логического порядка завершалась собственная революция, связанная с появлением неевклидовых геометрий. Эти геометрии появились в ходе попыток довести до совершенства систему Евклида, обосновав (доказав) постулат о параллельных линиях, исходя из аксиом, лежащих в основании этой математической конструкции.

Каждая из новых геометрий означала то ли открытие, то ли создание «совершенно нового мира»; во всяком случае, место единственного «реального пространства» с евклидовыми характеристиками заняло неунитарное многообразие, в котором евклидово пространство, потеснившись, освободило место целому семейству «неевклидовых пространств». Пытаясь снова навести строгий порядок в области науки о пространстве, немецкий математик Феликс Клейн в 1872 г. сформулировал «Эрлангенскую программу» объединения геометрического знания в целостную систему. В ней было предложено попытаться подвести под все геометрические конструкции общее, теоретико-групповое, основание, представив каждую из геометрий как теорию инвариантов особой группы пространственных преобразований объекта, т. е. таких, которые допустимы без изменения некоторого набора фундаментальных свойств.

По ходу дела математические проблемы все больше «сливались» с логическими, методологическими и общефилософскими — хотя бы уже потому, что при разработке теории множеств, этого общего основания математики, обнаружились логические парадоксы.

В 1897 г. состоялся **Первый международный конгресс математиков.** Проблемы, которые математики на этом конгрессе обсуждали, отнюдь не были посвящены исключительно достижениям математической техники. Э. Пикар, один из видных математиков того вре-
316
мени, на заключительном банкете сказал: «И мы имеем своих математиков-философов, и под конец века, как и в прежние эпохи, мы видим, что математика вовсю флиртует с философией. Это — на благо дела, при условии, чтобы философия была весьма терпимой и не подавляла изобретательского духа»[3].

Математические проблемы, обернувшись логическими, вызывали потребность в методологическом, гносеологическом и вообще философском обсуждении. Уже через три года после Первого *математического* Конгресса в Париже состоялся Первый международный конгресс *по философии математики.* Вообще, все начало столетия ознаменовалось острейшими спорами об основах математического мышления.

В такой интеллектуальной атмосфере и вызревала проблематика первого цикла работ Гуссерля. Главными из них были **«Философия арифметики» (1891)** и двухтомник **«Логические исследования» (1900-1901).** Их установки, при тождестве общей цели, настолько разнятся, что есть все резоны говорить о двух этапах в развитии идей Гуссерля за это десятилетие. Тем не менее, имеется и нечто весьма важное, что их друг с другом связывает. Это общее было точно выражено Гуссерлем на первых страницах «Логических исследований»: «При таком состоянии науки, когда нельзя отделить индивидуальных убеждений от общеобязательной истины, приходится постоянно снова и снова возвращаться к рассмотрению принципиальных вопросов»[4]. Такова была главная цель уже его первой публикации. В «Философии арифметики» он искал «последние основания», на которых, по его мнению, должно стоять все здание арифметики — если она и в самом деле строгая наука.

Поиск таких оснований Гуссерль ведет согласно рецептуре, некогда предложенной Декартом. Именно последний выдвинул парадоксальную для его времени, еще насквозь пропитанного религиозным догматизмом, методологическую программу *обоснования знания* посредством погружения его в испепеляющий огонь *универсального сомнения.* В итоге беспощадного кри-

[3] *Стройк Д.* Краткий очерк истории математики.— М., 1969.— С. 273.

[3] *Гуссерль Э.* Логические исследования.— СПб., 1909.— С. 2.

317
тического испытания Декарт надеялся получить прочную и незыблемую опору знания — в том, что *выдерживает любое сомнение.* Поэтому действительное основание всякого подлинного знания, по Декарту, должно быть *самоочевидным,* оно должно *само являть себя* перед нашим мысленным взором.

Способ, применив который, Гуссерль в «Философии арифметики» попытался **достичь самоочевидных оснований научного знания,** был, однако, вместе с тем отмечен печатью модного тогда *теоретико-познавательного «психологизма».* Рассуждения Гуссерля здесь во многом схожи с установками Авенариуса и Маха, тоже занимавшихся поиском оснований знания — правда, в более

общем, гносеологическом, плане. Гуссерль пробует свести все понятия арифметики в конечном счете к «простым восприятиям», с которых, как он думает, должно начинаться всякое подлинное знание. С помощью такой **редукции** он надеялся не только согласовать друг с другом, но и равным образом обосновать два факта, контрастирующие друг другу: с одной стороны, устойчивость и универсальность понятийных конструкций арифметики, чисел, а с другой — многообразие и переменчивость практики счета. Базисом математического знания он объявляет «первое впечатление», которое возникает в сознании при «столкновении» — нет, не с чувственными предметами, как полагали философствующие эмпирики — индуктивисты, а с *миром чисел самих по себе!* По его мнению, нельзя сказать, что человек *сначала начинает считать чувственные объекты, а потом изобретает числа* (и вообще математику) в качестве технического средства этих операций. Напротив, человеческое сознание в акте *интеллектуального созерцания,* по его мнению, именно *обнаруживает числа —* пусть они и предстают *чувственному созерцанию* в «одеянии» чувственных объектов. Сознание *сразу* отличает множество из трех предметов от множества из пяти предметов: второе *больше,* даже в том случае, когда те предметы, которые составляют второе множество, *меньше.* Правда, такого рода непосредственное впечатление числа сознание получает только тогда, когда имеет дело с «простыми числами». Большие числа сознание непосредственно переживать не в состоянии — здесь оно *вынуждено*

318

считать, для чего использует «суррогаты», заместители числа в сфере знания, изобретая приемы счета и системы счисления (например, десятичную), которые предстают как методы конструирования суррогатов *больших чисел самих по себе.* Таким образом, согласно мнению Гуссерля, сознание в случае арифметики и в самом деле конструктивно; но конструирует оно не числа, а их «заместителей», *представителей мира чисел в сфере знания.* Иначе говоря, согласно Гуссерлю, во-первых, есть разница между «самими числами» и понятиями чисел; во-вторых, существует различие и между понятиями разных чисел: понятия малых, простых чисел — это «действительные понятия», а понятия больших чисел — только «символические».

Сознание человека, таким образом, **«несовершенно»** — в том смысле, что непосредственно постигнуть, *пережить* любое число человек не может: ему *приходится* конструировать, чтобы *быть способным считать;* а счет — единственный способ постижения больших чисел человеческим разумом. Совершенное (абсолютное) сознание переживало бы, распознавало с «первого взгляда», не только группы из двух, трех и пяти объектов, но и *любые множества:* «Бог не считает!».

Арифметика как наука, которая занимается символическими числовыми образованиями и приемами счета, таким образом, компенсирует несовершенство («конечность») человеческого сознания. Но сама задача подобной компенсаций может возникнуть только в том случае, если человек *сознает собственную ограниченность* — только тогда он начинает создавать искусственные средства выхода за свои «естественные» пределы[5].

Но это лишь одна сторона гуссерлевской концепции познания. Другая, не менее очевидная и важная, состоит в том, что **психологизм** «Философии арифметики» был не совсем такой, которого придерживалось большинство его приверженцев, поскольку, согласно Гуссерлю и в отличие от мнения эмпириокритиков,

[5] Весьма убедительный пример: используя римскую цифирь, совершать любые арифметические операции несравненно труднее, чем в случае применения арабских чисел: тот, кто в этом хотел бы убедиться, может попробовать сам.

319

первоистоком знания, его последней базой *ощущения* (или *чувственный опыт*) *не являются.* Гуссерль, как выше уже было отмечено, признавал объективное, «абсолютное бытие» чисел, которое *переживается непосредственно* (т. е. не посредством ощущений), а *«потом»* проводил различие между: а) «настоящим» *числом* («числом —в —себе»), б) *понятием числа,* которое есть переживание числа (и потому «совпадает» с собственным содержанием), и в) *символическим представлением содержания понятия числа. С* позиций более или менее последовательного психологизма, такое построение выглядит чудовищным, поскольку теория познания, которая тогда хотела опираться на достижения новой положительной науки о духе (каковой выступала экспериментальная психология), была предназначена как раз для того, чтобы помочь *избавиться* от традиционной метафизики, несомненным признаком каковой выступает признание некоего объективного начала мира, будь оно идеальное или материальное! Однако такая непоследовательность Гуссерля в отвержении метафизики как раз и оказалась обстоятельством, которое помогло ему найти **собственный путь в философии,** а не стать рядовым бойцом одного из уже сложившихся «лагерей» в их бескомпромиссной, как тогда казалось, схватке. Представители каждого из таких «лагерей» могли бы обвинить автора «Философии арифметики» в эклектичности, в попытке «сидеть между двумя стульями» в великом споре «позитивной науки» с метафизикой. Гуссерль же не усматривает в подобном философском «соглашательстве» ничего дурного[6]. Он, как уже было сказано, признает различие, которое существует между «вещами» (числами самими по себе) и «представлениями» (понятиями этих чисел в составе знания) — однако, по его мнению, «вещи» и «представления» как бы «перетекают» друг *в* друга *в едином* содержании сознания — поэтому, например, Луна и представление Луны не *могут быть строго отделены друг от друга.* Постулирование тако-

[6] И в этом отношении он совсем не одинок: к примеру, Э. Мах тоже призывал избавиться, наконец, от

«надоевшего дуализма» философских начал, называя свои «элементы мира» нейтральными, что нещадно критиковал Ленин.

320

го рода связи открывает возможность считать *редукцию* средством *обоснования* всего содержания арифметического знания, если только она станет методом исследования, направленного «вспять», к первоначалам, а ее результатом станет строгая, без иррациональных «скачков» и незаметных разрывов, реконструкция всего познавательного процесса, итогом которого стали современные теоретические конструкции.

Даже если мы признаем правомерность такой установки, то все же в рассуждениях Гуссерля об основаниях арифметики имеется слабое звено. Если символические числовые конструкции суть все же «заместители» чисел самих по себе, то что же тогда «замещают» *отрицательные и мнимые* числа?! **Редукция «по Гуссерлю» должна была бы привести нас к простому, непосредственно переживаемому числу** — но ведь оно, если принять «реалистическую позицию» Гуссерля, никак не может быть ни отрицательным, ни тем более мнимым!

По той же причине труднейшей проблемой для Гуссерля (ею в этой работе он занимается специально) предстает проблема *нуля.* Другие числа, по его мнению, несомненно существуют. Организовать связь с ними можно посредством простых чисел, создавая с помощью техники математического мышления замещающие их в сознании символические понятия. Но откуда берется «математический» нуль? Что он такое или что он «замещает»? Нуль, видимо, меньше единицы, и потому его следовало бы «переживать», созерцать с непосредственной очевидностью — так же, как малое число. Но нуль — не малое число, он, по смыслу своему, «никакое» число! Если же нуль — искусственное численное понятие, тогда с чем оно связано цепочкой минимальных переходов? С «нулевым множеством», которое есть ничто? Но каков *переживаемый признак* этого множества? Скорее всего, «несуществование»— это именно то, что должно было бы отличать нуль как число, скажем, от единицы или двойки. Но ведь существование того, признак чего — несуществование, это же абсурд!

Однако выяснить, как именно были образованы в математике такие числа, как нуль, а также отрицательные и мнимые, видимо, можно — если обратиться к «эмпирической истории» введения в обиход математи-

321

ков этих странных объектов. Изучение фактической истории математики {в принципе — если при этом не возникает непреодолимых «технических» трудностей) дает ответ на вопрос «как?»; притом не в метафорическом смысле, когда «как» означает «почему?» — такая позитивистская транскрипция в сознании большинства ученых в начале века уже произошла — а в первоначальном смысле *описания реального процесса,* вроде бы без всяких «объясняющих гипотез». Но можно ли это описание истории математической науки счесть тем *строгим и безусловным обоснованием,* к которому стремился Гуссерль? Многие современники Гуссерля и в самом деле пропагандировали «конкретно-исторический подход к предмету» в качестве средства решения многих (или даже чуть ли не любых) проблем познания[7], но Гуссерля такой поворот дела удовлетворить не мог, поскольку «фактичная», эмпирическая история есть по сути своей описание случайного по большому счету процесса, всего-навсего «имевшего место быть»; она потому и *история,* что имеет дело с *индивидуальным,* а не с всеобщим; с наличным, но отнюдь не с необходимым, которое не признает никаких исключений.

Для того чтобы понять дальнейшее движение мысли Гуссерля, отказавшегося от «психологистского» варианта редукционизма, но не от редукционизма вообще, обратим внимание на то, что исторический подход предстает как частный случай более общего — *генетического.* При высокой степени обобщения процесса возникновения можно вообще не обращать никакого внимания на эмпирический материал и исследовать развитие объекта «в чистом виде» (примерно так же, как теоретическая механика изучает поведение системы из материальных точек, связанных силами тяготения, в своем, «теоретическом», времени). Правда, у философов, не говоря уж об ученых-профессионалах (чуть ли не единственное исключение составляли математики, хотя и среди них здесь не было единогласия), такая

[7] В числе сторонников такого подхода были и упоминавшийся уже нами Мах (в этом плане особенно примечательна его «История механики», значение которой для своего времени в нашей истории философии явно недооценивается), и Маркс (здесь-то, конечно, никакой недооценки не было).

322

позиция была дискредитирована сходством с гегелевской метафизикой — ведь Гегель считал не только возможным, но и единственно правильным подходом просто игнорировать факты, если они противоречат требованиям его теоретической конструкции. Однако, с другой стороны, и привлекательность «чистой» приверженности наблюдательным фактам, которую пропагандировал позитивизм в начале века, уже стала сомнительной в глазах ученых, которые теперь признавали важность теоретического мышления для развития собственной науки.

Гуссерль *тоже* **практикует генетический — не исторический! — подход к предмету,** исследуя конструктивную работу мысли *в самом общем виде.* Даже тот весьма абстрактный материал, на котором этот процесс им изучается вначале — теоретическая арифметика, как оказывается в дальнейшем, для него вовсе не обязателен — от этого фактического «наполнения» тоже позволительно отвлечься. Ведь и сама арифметика в качестве науки безразлична в отношении конкретных числовых примеров, описывающих те случаи решения конкретных задач, когда «практическому» человеку приходится что-либо считать!

Но что произойдет, если в определении науки вообще перенести центр тяжести с объекта познания и с результата познания на метод познания — что, как известно, уже делали неокантианцы, со многими из которых Гуссерль был лично знаком? Такая смена акцента заметна уже в предложенном Гуссерлем определении науки как «систематического познания» объекта. Отсюда только шаг до того, чтобы вообще рассматривать сущность математики не «содержательно», не в ее результатах, не в том, что она так или иначе *открывает* нашему взору идеальный «мир чисел», а в *конструктивной деятельности математического разума.* Этот шаг и был сделан в «Логических исследованиях», ознаменовавших другой подход к решению проблемы оснований знания. Связь этой работы с предыдущей, однако, вовсе не была только отвержением прежних представлений: не стоит забывать, что «другой стороной» метода редукции уже был продуктивный процесс — *конструирования* (конституирования) *математических понятий.*
323

3. «Логические исследования»

В «Логических исследованиях» Гуссерль отказывается как от теоретико-познавательного психологизма, так и от наивного идеализма, и пробует продолжить поиск очевидных оснований в ином направлении. Если в «Философии арифметики» Гуссерль стремился показать, что искусственные (т. е. субъективные) образования сохраняют связь с объективной первоосновой знания — «числами самими по себе», то теперь вектор его интереса направлен в противоположную сторону: ведь существование «чисел самих по себе» отвергнуто, и собственное прежнее представление о мире чисел и природе арифметики он теперь расценивает как «наивный, почти детский» идеализм; «содержание» понятия отнюдь не обязано иметь объективного *прообраза.* Теперь Гуссерль считает, что «понятие» вообще отличается от «предмета» (конечно же, этот предмет — трансцендентальный) лишь функционально, той ролью, которую то и другое исполняют в сознании: *предмет интереса и есть понятие предмета.* Все наличное в сознании Гуссерль теперь трактует как **«просто содержание»,** т. е. нечто **нейтральное,** безразличное к ответу на вопрос, а что же стоит за этим содержанием «на самом деле». **Такая дискриминация «основного вопроса философии» — базовый принцип зрелой феноменологической установки.**

Рассуждения сначала идут примерно так же, как прежде при обсуждении проблемы нуля: всякое понятие имеет содержание — поэтому есть содержание и у понятия «несуществование»; оно может стать опредмеченным, если, к примеру, *обратить внимание* на «отсутствие» того, что только что было. Внимание же всегда связано с «интересом». Последний — не что иное, как «зародыш» еще одного фундаментального понятия феноменологии — *интенциональности,* нацеленности сознания на предмет, и *интенционального акта,* в котором конституируются предметы. Теперь Гуссерль смог объяснить — причем совершенно по-другому, чем в «Философии арифметики» — откуда берутся предметы; точнее, как *они образуются.* В дальнейшем исследование этого процесса образования, *конституирования предметов,* стало главным делом феноменологов.
324

Согласно мнению Гуссерля, истоки познавательной активности следует искать в *интенциональном акте,* в *нацеленности сознания на предмет.* Нетрудно видеть, что это качество — одновременно и свидетельство активности сознания, и признак его «конечности»: ведь если сознание «нацелено на то, а не на это», то оно ограничивает себя «тем» и не видит «этого»! Если бы сознание не было «интересующимся», то любые возможные предметы были бы для него неразличимы; в силу того, что все для него *безразлично,* оно и само существует как это «все» — т. е. спадается в сплошное тождество.

Понятно, что интересоваться чем-либо значит *выделять* его из *всего прочего,* которое *неинтересно;* это «все прочее» превращается во что-то вроде серого фона, на котором рельефно выступает *предмет интереса.* Это значит, что сознание сразу и создает предмет, и ограничивает себя определенной предметной областью; другими словами, оно *становится конечным.* Но осознать собственную конечность значит, в определенном смысле, уже *выйти за границу* своего предметного мира! И это — выход в *бесконечность,* поскольку собственная предметная ограниченность, так сказать, «осталась за спиной». Следует иметь в виду, что осознание собственной конечности, а тем контакт с бесконечным (т. е. с «абсолютом»), рефлектирующий субъект получает с помощью того же метода *редукции:* следуя ее «возвратным» путем, его сознание шаг за шагом *устраняет предметные границы,* одну за другой «заключает в скобки» все особенности любых предметов и тем самым преодолевает свою предметную ограниченность. Но — *ценой избавления от содержательности!* Далее, поскольку предметы появились в результате интенционального акта, который совершает *интересующееся* сознание, то устранить предметное членение мира опыта возможно только в том случае, если сознание *перестает интересоваться,* превращает себя в *незаинтересованного наблюдателя.* Так, в самых общих чертах выглядят предмет и метод феноменологии, как они сложились в период работы над «Логическими исследованиями».

Как показывает само название, **в фокусе внимания Гуссерля находится уже не арифметика, а логи-**
325

ка. И эта смена предмета свидетельствовала как о расширении горизонта его интересов, так и о переменах в мировоззрении. Теперь гарантом ясности *математического* мышления становится ясность *логическая,* и обоснование математики как науки поэтому предстает уже не как поиск и демонстрация

«онтологической основы» знания, а как *логическое обоснование его содержания.* При этом, естественно, речь теперь идет уже не только о математике. Согласно Гуссерлю, неясностью оснований страдает отнюдь не одна только математика, передавая такое качество связанной с нею науке (саму эту связь можно было бы сначала принять как факт, не пробуя ее объяснять ни конкретно-исторически, ни как-либо еще). Такая же неясность свойственна в итоге *всей сфере деятельности,* которую прямо или косвенно определяет наука. Ведь теперь (это тоже факт!) везде функционирует *техника,* базирующаяся на естествознании, которое использует математику в роли техники собственных рассуждений. И та, и другая техника, будучи весьма эффективной, остается, как считает Гуссерль, до сей поры «не проясненной». Ею пользуются в силу простого факта ее прошлой и настоящей эффективности, не пытаясь ее «понять», т. е. выявить такие ее основания, которые могли бы дать уверенность в ее эффективности и впредь (или, напротив, судить о границах этой эффективности, которые можно было бы загодя предвидеть).

Таким образом, критика Гуссерлем психологизма перерастает и в критику современных ему «позитивных» теорий познания, которые опирались на психологию — в том числе и тогда, когда предметом их заботы была логика.

Если удастся добраться до *самоочевидного,* то тем самым, полагает Гуссерль, и «позитивные» науки о познании можно будет освободить от «темноты оснований», проистекающей из случайности и хаотичности эмпирического материала, с которым они работают, и избавиться от следующей отсюда ненадежности выводов. Вот здесь-то и должен помочь метод редукции. Шаг за шагом освобождая наличное содержание знания от того, что было добавлено к «первоначалу» в ходе исторического развития знания, мы можем придти к этим истокам в чистом виде. Но теперь это уже не объек-
326
тивные идеальные сущности, как раньше думал Гуссерль, а прежде всего «механизм» процесса движения самой мысли, т. е. логическая связь оснований и следствий в процессе рассуждении. Это и есть «самоданное», т. е. наличествующее в сознании изначально и непосредственно и потому самоочевидное.

Поскольку в чистом сознании нет «отличия от иного», сознания как такового от того, что является его содержанием, то и «субъект вообще» тождественен объекту, алогически объективность оказывается «видом» субъективного. *Исследование логического в его чистом виде поэтому представляет собой исследование субъективного, изучение сознания как такового.* Но возможно такое исследование лишь в некотором «эмпирическом материале», в качестве которого во второй части «Логических исследований» предстает «выражение» в его связи с «обозначением».

Среди того, что «обозначает», среди *знаков,* особенно важна речь (слово). Слова, во-первых, функционируют подобно естественным знакам: тот, кто видит дым, ожидает огня; тот, кто слышит слово, знает, что высказанное было сначала подумано. Во-вторых, слова не только *обозначают,* но и *выражают* (чувства, желания говорящего). Это — *психологическая сторона* речи, связанная с содержанием сознания; и здесь речь связана с содержанием сознания *непосредственно.* Знаковая сторона речи, напротив, *опосредована значением* — за исключением «монологической речи» («жестикуляция» и «мимика» — только *упражнения,* они не имеют «значения», поскольку в них нет интенции — если ее нет, разумеется). Граница, однако, и здесь не слишком четкая: есть такие слова, которые выражают свой смысл непосредственно. Слова эти сами по себе неизбежно многозначны — но они тоже могут *стать* однозначными, причем на особый, «случайный» (определенный контекстом употребления) манер. Таковы слова «я», «ты», «он», «это», «здесь», «вчера» и пр. При их применении содержание всех подобных слов обретает непосредственную очевидность. Самое важное из них, по Гуссерлю, это «я», поскольку значение его всегда дано вместе с предметом: это базовое «онтологическое» *понятие.*

Так в «корпусе» словаря раскрывается логическая структура сознания — или, что то же самое, чистое
327
сознание воплощается в словесной «материи», и, разумеется, сразу же перестает быть «чистым»! Даже «одинокая речь», которая не осуществляет коммуникативной функции, поскольку не обращена к другому, в которой отсутствует интенция и слова которой, собственно, и не слова даже, а «выражения» — вряд ли может трактоваться как «чистое сознание», хотя и «соприкасается» с ним непосредственно. Более того, не являясь интенциональными, «выражения» есть та пограничная область, где сознанию грозит опасность перестать быть сознанием, исчезнуть — поскольку сознание всегда «сознание чего-то». Из этого положения, трагического для построения строгой концепции сознания, Гуссерль пытается найти выход, постулируя слитность выражения с обозначением — каковое, конечно же, интенционально. Тем самым сознание сразу и сохраняет свое отличие от «предметов», и *живет* : оно «заряжено» интенцией в качестве стремления «вовне», оно «ждет» иного. Но поэтому ему постоянно угрожает «неочевидность» (например, шар, который непосредственно воспринимается как «красный», может оказаться «зеленым» с другой стороны, в настоящий момент невидимой). Отсюда следует вывод, что «впечатление» предмета не тождественно «качеству» предмета. Однако и теперь Гуссерлю трудно сохранить целостность своей концепции — ведь «внутренние» впечатления оказываются только *знаками,* «внешними» характеристиками объектов!

4. Процесс конституирования и проблематика времени. Феноменологическая редукция как метод и феноменология как

фундаментальная онтология

В попытках избавиться от серии противоречий радикально, а не путем вводимых ad hoc мелких поправок, Гуссерль предпринял в 1907 г. коренную перестройку своей системы. В ходе коллоквиума **«Главные моменты феноменологии и критики разума»** он четко сформулировал методологический принцип *«феноменологической* редукции», в которую теперь был трансформирован его редукционистский подход. **Феномено-**

328

логическая редукция — это такая операция, с помощью которой достигается самоочевидная база знания — уровень *феноменов сознания.* Состоит эта операция в «вынесении за скобки» всего, что вообще удается исключить, в определенном смысле проигнорировать, *не получая в итоге «пустоты».*

Пределом *феноменологической редукции* Гуссерль считает «данные впечатлений» (подобно Э. Маху, на что указывает и он сам). В процессе осуществления феноменологической редукции «заключаются в скобки» акт постижения, предпосылки, даже интенциональность сознания — все, кроме содержания сознания, принимаемого *только как совокупность каких угодно феноменов.* Но, по его мнению, то же должно быть сделано и в отношении самого познающего субъекта: иначе, как опасается Гуссерль, феноменология осталась бы «психологистичной», со всеми вытекающими *эмпиристскими* последствиями; а он ведь надеется построить в конечном счете не субъективно-ограниченную, а «абсолютную» концепцию. В этом плане его подход отличается не только от близкого ему маховского, но и от картезианского, коим оба они вдохновлялись. Поэтому его феноменологию можно было бы назвать «картезианством без Cogito». Продукты объективирующего познавания, по его убеждению, нельзя рассматривать как результаты психологического процесса! Редукция затрагивает *все содержание предметного мира,* включая и его «психическую природу», т. е. *Я* в качестве отдельной человеческой личности, «части мира», и в качестве субъекта, расцениваемого как основа мира явлений. Значит, тот остаток, который сохраняется в *Я* после редукции, — это и есть *абсолютное сознание,* неотличимое, как не раз было уже отмечено, от своего содержания; сознание, для которого не имеет смысла различение возможного и действительного, а также настоящего, прошлого и будущего. Такое сознание совершенно аналогично «трансцендентальному идеалу» Канта (или же Богу). Если обратить внимание на то, что сам Гуссерль называет этот результат *«методологическим* солипсизмом», то можно предположить, что он упрямо стремился избежать угрозы солипсизма «наивного», как в смысле субъективного идеализма, в котором тем единственным, бытие чего

323

очевидно, предстает индивидуальный человеческий субъект, так и в том, менее очевидном, смысле (близком теологии), в каком солипсизмом можно было бы назвать и гегелевский абсолютный идеализм (Гегель ведь тоже не признает ничего существующего за пределами его абсолютного субъекта — он, этот абсолютный дух, у Гегеля воистину solo ipse).

В 1910—1911 гг. Гуссерль проводит **коллоквиум «Относительно естественного понятия** о **мире»,** где отказывается от признания восприятий базой знания — на том основании, что отказ от такого момента (присущего сознанию!) как *ретенция*[8] (а таково неизбежное следствие признания восприятий «абсолютным» началом) привел бы к «абсолютному скептицизму», т. е. к разрушению философии. Чтобы не оступиться в «абсолютный скептицизм», следует принять *«естественную* установку» (т. е. «веру в мир», свойственную наивному мышлению), согласно которой равно очевидно, что есть как Я, так и Мир.

Однако обращение к **«естественной установке»** переводит *гносеологическую* проблему поиска *первоосновы* (базиса) знания в историческую, в проблему генезиса знания, его *первоначала во времени.* И теперь, чтобы добиться желанной ясности, Гуссерль вынужден обратиться к анализу *времени.* А эта тема будто бы самим Богом была предназначена стать предметом феноменологического исследования: ведь термин этот чрезвычайно многозначен, в содержании этого понятия явно содержатся как человеческие, субъективные *переживания* (например, каждый *чувствует,* что время на протяжении его жизни «течет по-разному»), так и фундаментальные *характеристики мирового устройства* (например, каждый *знает,* что мировое время, время вселенной, «течет равномерно»). Непонятно, что здесь превалирует, и с чем следует связывать значение понятия времени в первую очередь: люди давным-давно научились измерять время, но до сих пор никто не знает толком, что это такое. Так что феноменологическое прояснение этого понятия было бы очень полезно, чем Гуссерль и вынужден был заняться напрямую, как только пере-

[8] Интенция, обращенная к прошлому.

330

нес внимание с проблемы первоосновы знания на проблему его первоначала.

Тему времени Гуссерль затрагивает уже во втором томе «Логических исследований», подробно разбирает ее в «Главных положениях из феноменологии и теории познания», относящихся к 1905 г., а затем — в «Идеях к чистой феноменологии» в 1913 г. Время в этих работах предстает как содержание понятия-метафоры *«поток* сознания», который представляет собой не что иное, как последовательность сменяющих друг друга «фаз — *теперь».* В качестве «абсолютного начала» этого «потока» предстает «первовпечатление», *пережить* которое мы неспособны — потому, что для этого «теперь» отсутствует предшествовавшая ему и отличная от него «часть» непрерывности, без чего *первовпечатление* не может

быть *пережито* (прожито) в качестве *момента «потока».* Но *постигнуть* его можно — с помощью *«ретенции».* Однако здесь концы с концами плохо сходятся, поскольку «содержанием» сознания в итоге такой попытки повернуть движение сознания вспять (и, значит, последовательно заключать в скобки один содержательный момент за другим) должно было бы стать то, что еще *не имело никакого содержания!* Столкнувшись с этим противоречием, Гуссерль ограничился тем, что пользуется множеством метафор, *описывая и обозначая* «начало»: «точка отсчета», «нулевая точка», «граничная точка» и т. п. Однако и в «нулевой точке» первовосприятия сознание, по его мнению, уже «заряжено» ретенцией (нацеленностью в прошлое), поскольку ведь оно непременно интенционально. А интенция как родовое понятие включает и *протенцию* — интенцию, направленную в будущее, и ретенцию, направление которой противоположно. Но если такое начальное состояние сознания и в самом деле «первовосприятие», то можно ли помыслить то, что было «до того», даже если сознанию «от природы» присущ позыв оглядываться в прошлое?! Поневоле вспомнишь слова св. Августина, который отвечал своим оппонентам, спрашивавшим, что делал Бог до того, как он сотворил мир: несчастные, они не понимают, что до того, как Ты сотворил мир, не было и «до того»...

Нетрудно увидеть здесь аналог той же ситуации, которую мы отметили раньше касательно «чистого соз-
331
нания»: если бы Гуссерль был последователен, сознание времени в «нулевой точке» он должен был бы признать «пустым»; здесь оно должно быть «неподвижным ничто», выход из которого равноценен чуду (или «абсолютной случайности») — т. е., во всяком случае, такой выход *основания* не имеет.

Феноменологическая установка, о которой до сих пор шла речь, как не устает повторять Гуссерль, **не противоречит «естественной»**[9], или, точнее, не исключает ее: «вынесение за скобки» — исключительно *теоретическая* операция, которая *практически* ничего не уничтожает, ничего не превращает в кажимость, и все «оставляет как было». То бытие, которое исследует феноменология, не «реальный предикат». Поэтому даже «чистое сознание», по Гуссерлю, имеет тело, и именно человеческое тело — иначе возник бы очевидный конфликт, поистине пропасть между феноменологической установкой и установкой «естественной». Подобное ограничение редукции сферой теоретического анализа Гуссерль распространяет и на свое исследование «мира». Это тем более легко сделать, что вся великая и доселе еще господствующая традиция европейской мысли, восходящая к платонизму, постоянно замещала в сознании европейского человека эмпирическое рациональным (или, по меньшей мере, дополняла перовое солидной дозой второго); она отдавала приоритет по важности абстрактно-теоретической, мыслительной практике перед «эмпирической», или, по меньшей мере, смешивала их так, что отличить их друг от друга становилось очень трудно.

С тем, что общие законы мира — это и общие законы сознания — с этим тезисом соглашались как материалисты, так и идеалисты. Гуссерль, различая феноменологическую и «естественную» установки сознания, видимо, ощущал некое неудобство от того, что он остается приверженцем той традиции, которая в основе своей чужда такому различению. Поэтому, хотя про-

[9] Т. е. свойственной простому человеку позиции «здравого смысла», который, даже при всей житейской осторожности, уверен, что его знание относится к реальным объектам, о которых он рассуждает; бытийный смысл всех его суждений (вроде «это мне приснилось», «это яблоко и в самом деле кислое», «ему кажется, что я его обманываю» и т. п.) для него самоочевиден.
332
водимая им феноменологическая редукция *заканчивается* **«вещественным миром»,** он признает еще и **«поток переживаний»** — в качестве **«жизни сознания».**

Это значит, что реальное бытие сознания как «вещи мира», с точки зрения феноменологической теории, вовсе не то же самое, что его *бытие—как—поток—переживаний* (примерно так же, как бытие математического треугольника вовсе не то же самое, что бытие треугольной шляпы Бонапарта).

Вместе с тем не исчезает без следа и «предметность» как таковая (как это было в «Логических исследованиях»): для обозначения ее нередуцируемого остатка Гуссерль вводит понятие *«ноэмы».* Содержание акта восприятия (его Гуссерль называет *«ноэзой»*) связано через интенциональную предметность (ноэму) с действительным предметом[10]. Таким образом, здесь (в отличие от «Логических исследований») Гуссерль проводит различие между *интенциональным* и *действительным* предметами. Интенциональная «работа» сознания «распадается» на *поэтическую интенциональность,* которая объективирует предмет в качестве предмета, и *ноэматическую интенциональность,* которая устанавливает характеристики предмета. Первая идет от познающего субъекта к конституируемому в интенциональном акте (познаваемому) предмету; вторая — от конституированного (познаваемого) предмета к «самому» предмету как действительному содержанию знания. Тем самым ноэза — это «смысл» ноэматического предмета; а «ноэма» — «смысл» действительного предмета. Ноэма, таким образом, объект *в отношении ноэзы*; но, с другой стороны, она «близка» *трансцендентному* объекту. Однако этот трансцендентный объект, вследствие его связи с ноэзой через ноэму, *сам остается интенциональным,* и потому его «действительность» не совсем абсолютная: она, в терминах Гуссерля, скорее, «претензия», хотя и «не целиком иллюзия». Можно сказать так: всякий предмет, согласно Гуссерлю, есть предмет, *уже предполагаемый*

[10] Пример: *воспринимаемый* цвет — это ноэза; цвет как предмет интенционального акта — ноэма; действительный предмет, обладающий цветом, предстает перед мысленным взором при различной ориентации сознания то как ноэза, то как ноэма.

333

«в возможности»; и в этом смысле всякая «вещь» связана с *идеей* вещи.

Таким образом, Гуссерль — феноменолог, не отвергая «естественной установки» до конца, понимает, что она недостаточно корректна — но лишь потому, что придерживающийся ее исследователь считает трансцендентную вещь, в принципе, *полностью постижимой без какой бы то ни было трансформации ее в интенциональный предмет.* **Для феноменолога** же **постигаемая действительность** *неизбежно предметна,* и потому она — **только «претензия» на подлинную действительность,** асимптотически приближающаяся к последней.

5. Проблема «других Я». Интерсубъективность

Как уже было отмечено, рассуждения Гуссерля породили упрек, что их итогом должен стать солипсизм (для большинства философов такой аргумент играл роль известного математикам и логикам argumentum ad absurdum). Если вначале Гуссерль нейтрализовал этот упрек оговоркой, что тот солипсизм, который и на самом деле является его, Гуссерля, исследовательским принципом, только «методологический», поскольку он как феноменологически мыслящий философ занят исключительно анализом *общей схемы* трансцендентального Я (и, коррелятивно, трансцендентального поля опыта), тем, что остается от личностного Я после применения к нему операции феноменологической редукции (в итоге от конкретного Я сохраняется только абстрактный, «безличный остаток»), — то **в «Картезианских размышлениях»** он отводит очень много места **позитивному решению проблемы интерсубъективности,** как она предстает в «феноменологическом» мире. Этой теме посвящена добрая половина «Пятой медитации».

И снова не следует забывать, что речь у Гуссерля идет вовсе не о доказательствах того, что помимо самого мыслителя существуют еще и другие люди (в таком случае, кстати, вообще не имело бы смысла выделять проблему бытия «других Я» — как телесных существ — из проблемы объективного существования любых «вещест-

334

венных объектов», материального мира, независимого от субъекта и его сознания) ! Гуссерль занят темой *конституирования* сознанием «других Я» как *специфического предмета в составе трансцендентального поля опыта*[11].

В самых общих, неспецифичных своих чертах, другие Я, «alter Ego», суть «факты феноменологической сферы», аналогичные любым другим предметам. Но механизм конституирования таких фактов обладает важной спецификой: «другие» только с одной стороны воспринимаются так же, как воспринимаются «вещи» (или даже в качестве «вещей»), т. е. как *объекты мира.* С другой стороны — и это самое главное — они мыслятся *как субъекты,* в качестве *воспринимающих мир* (*причем тот же самый, который воспринимаю и я сам* — последнее для меня *самоочевидно*). К тому же они мыслятся и *как способные воспринимать мое бытие, мое Я в качестве «другого» для них,* наряду с прочими «другими». Соответственно, и «мир другого» — это *своеобразный* интенциональный объект: я воспринимаю его в качестве особого «мира», содержащего такие объекты, которые *для меня* предстают в модусе «для-кого-то-здесь»[12]; такого рода интенциональные объекты обретают характеристику «свойственности» («принадлежности» — Jemeinigkeit). Соответственно, отсутствующие в *его мире* предметы предстают как «ему несвойственные». В этом ряду преобразований меняется и мое Я: оно, собственно, только теперь и предстает как «мое», т. е., прежде всего, как *«не-чужое».* Синхронно меняется облик всего мира феноменов: он обретает качеством «бытия-для-всех-вообще», которым, до конституирования «другого Я», этот мир не обладал.

Что движет моим сознанием в направлении принятия «чужого Я» как подлинного, объективного? Процесс этот вначале происходит так же, как и при восприятии «вещественных», чувственных предметов: непосредственно воспринимая предмет, я вижу его только с одной стороны, но воспринимаю его как целостность.

[11] Как раз в продолжение этой традиции у экзистенциалиста Сартра, аналогично когда он пишет, что бытие Другого открывает нам «взгляд» (его, этого другого взгляд, разумеется), речь идет о том, как, по каким признакам человек *выделяет* среди вещей весьма специфический объект — *другого человека.*

[12] Husserliana. Bd 1.— Haag, 1950. — S. 124.

335

Тем самым я *переступаю границу,* «совершаю трансцензус», выхожу за пределы горизонта непосредственно ощущаемого: я «аппрезентирую» (делаю «присутствующими в настоящем») те его стороны, которые видел раньше, или которые мог бы увидеть, повернув предмет другою стороной или обойдя его. Дальше начинаются различия между восприятием «просто предмета» и предмета, который есть «другое Я»: восприняв сначала «другого» как «тело», я вместе с тем понимаю это «тело» как *«плоть другого»;* основанием для такого понимания оказывается процедура *«аналогизирующей аппрезентации».* Суть ее в том, что воспринимаемый мною внешний «телесный объект», как я его вижу, *ведет себя* аналогично *моему собственному* телу, «мне во плоти». Глядя на поведение *того,* внешнего мне, объекта, я могу вспомнить или вообразить свои *собственные* кинэстетические движения, которые сопоставляю с движениями «тела там». А ведь я всегда ощущаю себя «в своем теле», связь меня самого с моей плотью дана мне *непосредственно]* Так *внешняя* аналогичность поведения двух объектов, одним из которых является мое собственное тело, превращается в *ассоциативное осознание сходства* «моего» тела и тела

«другого» Я. Происходит это примерно следующим образом: я способен вообразить, что мог бы оказаться там, где сейчас находится тело другого; но, *воображая* это, я вместе с тем сознаю, что *актуально* нахожусь здесь, а не там; *в воображении* я, «сейчас» и в моем собственном «здесь», способен мысленно «перевоплотиться» в того, другого — и тем самым в фантазии, в модусе «как будто бы», я уже «там», хотя *реально* я не покидал своего «здесь». Эти два пространства возможностей, реальное и фиктивное, дополняя друг друга, принуждают меня признать в «том» теле плоть «другого», и потому признать *другое Я,* подобное мне самому — причем оно остается именно *«другим* Я», и я сам никак не могу слиться с тем, другим Я, в неразличимое тождество. Это опять же очевидно, и сколько не пробуй «стать на место другого», такие попытки никогда не заканчиваются тем, что и в самом деле становишься «тем другим». Даже самый гениальный актер, вжившись в роль, только *играет* принца датского в шекспировской пьесе, а вовсе не перевоплощается в него... Бытие другого как

336

объективного значит *только это — и ничего иного!* Поэтому человеческие субъекты, согласно Гуссерлю, всегда и неизбежно встречают один другого как *«чужого»;* их бытие слито с некими собственными абсолютными «здесь, а не там» собственной телесной плоти каждого из них; они *не могут* обладать одним и тем же «здесь» (или, соответственно, одним и тем же «там»).

С другой стороны, в итоге всей этой последовательности операций любое «другое Я», вместе с коррелятивным каждому Я его предметным миром, и мое собственное Я, вместе с моим предметным миром, *предстают как равноценные.* Тем самым трансцендентальная *субъективность* оказывается тождественной трансцендентальной *интерсубъективности;* соответственно, коррелятивный сознанию предметный мир оказывается «общим миром».

И еще один важный момент — этот «общий мир», как следует из его происхождения, из факта его конституирования в качестве предметного, несомненно, *трансцендентален.* Но по той же причине, по какой «другое Я» не тождественно моему, т. е. по отношению ко мне «трансцендентно», *общий мир* всех субъектов тоже предстает как *«трансцендентный»!* Правда, трансцендентность эта, согласно Гуссерлю, *«имманентна»,* поскольку образуется в результате феноменологической редукции *восприятия моим Я другого Я,* т. е. обнаруживается, так сказать, «в недрах» трансцендентальной субъективности. А отсюда следует вывод, что *трансцендентность* и *объективность* в феноменологическом смысле непростительно было бы отождествлять со смыслом тех же терминов в традиционной метафизике. Поэтому «конституция» мира трансцендентного неотличима, по сути, от конституции объектов, идеальных в строгом смысле слова — таких, каково все «логически-идеальное». В самом деле, ведь «...в каком-либо живом, богатом деталями мыслительном действии я создаю некое образование, некое научное положение, некое численное образование. В другой раз, вспоминая это, я созидание воспроизвожу. Тотчас и по существу вступает в действие синтез отождествления, и некое новое воспроизведение, которое может по желанию воспроизвести каждый: это тождественно то же самое положение, тождественно то же самое числовое

337

образование, только воспроизведенное, или (что то же самое) вновь доведенное до очевидности»[13].

Впрочем, здесь имеется одна тонкость: ведь «другой Я» вовсе не обязательно точно такой же, как «Я сам»; и даже заведомо не такой, если этот другой, скажем, в отличие от меня, *нормального,* слеп или глух. Гуссерль справляется с этой трудностью ссылкой на то, что сами слепой или глухой конституируют свой трансцендентальный мир так, что при этом конституируется и момент его собственной *аномальности* — в результате *их* «объективный мир», как общий *всем нам,* интерсубъективный, не *отличается* от мира зрячих и слышащих.

Подобная же «интенциональная модификация», по мнению Гуссерля, совершается и тогда, когда речь заходит о *мире животных,* со всей его иерархией «низших» и «высших» организмов.

«По отношении к животному человек, рассматриваемый под углом зрения конституирования, есть нормальный случай, так же, как «Я сам» — это конститутивно — изначальная норма для всех людей; животные, по существу, конституированы для меня как аномальные *отклонения* «внутри» моей человечности, пусть даже затем и среди них могут различаться нормальность и аномальность. Вновь и вновь речь идет об интенциональных модификациях в самой смысловой структуре как соотнесенной с самим собою»[14].

Такова, в общих чертах, конституция трансцендентального мира и коррелятивной ему жизни трансцендентального сознания, как их представляет Гуссерль. Они совпадают с характеристиками того мира, в котором живет и обыкновенный, не философствующий субъект. Этот обычный, «наивный» человек ничего не знает об интенциональной активности собственного сознания; не ведает он и о том, как появляются в его сознании числа, предикативные отношения вещей, ценности, цели... Ученый при всей его специфической осведомленности в философском плане столь же наивен, как этот «человек с улицы»; поэтому продукты интеллектуальной деятельности ученых — это «наивности более высокой степени, продукты умной теоретической техники, если они не сопровождаются истолкованием

[13] Husserliana.— Bd. 1. — S. 155.

[14] Husserliana.— Bd. 1.— S. 154.

338

интенциональных усилий, из которых, в конечном счете, все возникает»[15].

Конечно, ученые занимаются теоретической самокритикой — но она не является глубокой

теоретико-познавательной критикой разума. Здесь, в конечном счете, источник парадоксов, причина неясности оснований, путаницы, непонимания смысла научного знания — в конечном счете, причина *кризиса европейских* наук, при всех очевидных успехах их развития и применения. *Наука нашего времени, констатирует Гуссерль, не понимает саму себя, поскольку не понимает сущности человека и, в частности, европейского человека.* Вот почему Гуссерль заключил свои «Картезианские размышления» такой сентенцией: «Дельфийские слова «познай себя» получили новое значение. Позитивная наука есть наука о потерянности мира. Нужно сначала утратить мир в «εποχή» (эпохе — воздержание от суждений о мире, в первоначальном значении — удерживание, самообладание), чтобы снова вернуть его к универсальному самоосознанию»[16].

6. Проблема судьбы европейской культуры, «жизненный мир»

Недовольство Гуссерля состоянием науки, которое было ощутимо и в «Логических исследованиях» (и которое можно было бы расценить как следствие непонимания и неприятия революции в науке, свойственное тогда многим философам и ученым), переходит в более глубокое чувство беспокойства, которое к 30-м годам уже перерастает в тревогу не только за судьбу науки, но и за будущее всего «европейского» общества. Причем и то, и другое в сознании Гуссерля соединились в некое целостное самоощущение. Наряду с моментами личного порядка (о которых было сказано в начале этой главы) немаловажным было также и то обстоятельство, что наиболее перспективный ученик его, Мартин Хайдеггер, развил собственный вариант феноменологии (будучи вначале уверенным, что продол-

[15] Husserliana. — Bd. 1.— S. 179.

[16] Husserliana.— Bd. 1.— S. 183.

339

жает дело учителя !), который положил начало *экзистенциализму,* отнюдь не методологическому и тем более не рационалистическому направлению в философии.

Гуссерль счел самого себя виновным в том, что подобное развитие феноменологических принципов оказалось, так сказать, не предупреждено позитивной разработкой «подлинной» феноменологии как науки. В конце 1930 г. он писал: «Это сущее несчастье, что я так задержался с представлением в систематическом виде *моей* (к сожалению, приходится так говорить)[17] трансцендентальной феноменологии, и выросло поколение, которое погрязло в предрассудках и в результате разрушительного психоза *не желает* ни слышать, ни видеть ничего, относящегося к научной философии»[18].

Последнюю из своих работ, опубликованных при жизни, **«Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»,** он сам характеризует как *введение* в феноменологическую философию. Почему же «введение»? Дело том, что в последний период жизни в сознании Гуссерля произошло важное изменение в понимании цели *и предмета философии* — отнюдь не только феноменологии (которая была задумана как *методологическая* концепция). То, что недавно казалось Гуссерлю «центром» философии, теперь предстало чем-то вроде «периферии»; то, что считалось целью, оказалось разве что средством.

Впрочем, такой поворот был подготовлен и самой логикой предмета: ведь и прежде феноменологический метод Гуссерль расценивал все-таки как средство — средство прояснить основания науки, избавить ее от «неосновательности», от случайных факторов, от психологизма; короче, сделать *строгой.* Об этом идет речь и в «Кризисе...». Но главная задача философии выглядит здесь не как служебная по отношению к науке, а гораздо более широко — как *формирование мировоззрения.* Тем самым, по сути, утверждается, что содержание самой науки, сколь бы развитой она ни была, мировоззрением еще не является. Если раньше Гус-

[17] Это сожаление понятно, если иметь в виду, что Гуссерль считал феноменологию *наукой* — а это значит, что она по сути своей должна была бы быть «имперсональной»,— как математика.

[18] Husserliana.— Bd. 1.— S. XXVII.

340

серль считал, что понять человека как трансцендентального субъекта нужно для того, чтобы проникнуть к основаниям науки и помочь ей стать на твердую почву, то теперь средство и цель поменялись местами: по мнению Гуссерля, *полезно исследовать науку, в историческом развитии ее методологических установок, для того, чтобы понять человека, понять европейскую историю и судьбу Европы.* Казалось, на склоне лет Гуссерль чувствует еще достаточно сил, чтобы заняться той темой, которая некогда принесла славу Шпенглеру — и поспорить с его блестящей книгой «Закат Европы». Тема *кризиса науки* в эти годы представляется ему введением к теме *кризиса «европейского человечества».*

Больна не только наука — больна «душа» европейского человека. Симптомы этой болезни достаточно очевидны, как в науке, так и в политике. Но что это за болезнь? В чем ее причина? Как и в медицинской практике, ответить на такие вопросы легче, если известен анамнез. И потому нужно обратиться к истории человеческого духа, понятой не только как летопись его побед, но и как «история болезни». Мысль Гуссерля движется здесь, по сути, по схеме классического психоанализа: чтобы излечить душевную болезнь, нужно определить, когда она началась; сделав понятным для самого пациента этот *действительный* исток недуга, можно надеяться на излечение.

То, что наука (прежде всего, естествознание) впала в состояние нездоровья, Гуссерлю было очевидно и раньше: о чем ином говорит неясность оснований науки, включая и математику? Правда, теперь Гуссерль уже не склонен расценивать разрушение классического идеала как физики, так и математики исключительно негативно: ведь оно было и спасением от грозившего этим наукам догматического окостенения. Однако способ и методика, используемые современными математиками и физиками, нестроги и неоднозначны. Они, как пишет Гуссерль, более подходили бы «для философии, которой грозит в наши дни испытать скепсис, иррационализм, мистицизм...»[19]. Позитивистская

[19] *Husserl E.* Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenoligie.— Hamburg, 1977.— S. 2 (в дальнейших сносках — «Krisis...»).

341

программа «лечения» науки, по мнению Гуссерля, для такой цели совершенно не годится — ведь объявляя «псевдопроблемой» вопросы о внеопытных основаниях науки и сводя естествознание к «чистой фактичности», она не только оправдывает его «неосновательность» и фактически объявляет болезнь нормальным состоянием, но и отрывает науку (львиную долю которой составляет именно естествознание) от судьбоносных для человечества вопросов о смысле и назначении человеческого бытия. Дело дошло до того, что ученые полагают, что в науке, якобы, нет морали. Более того, претендуя на то, чтобы заменить традиционное мировоззрение, занимавшееся именно *духовными основами* бытия и знания, естественные науки, *процветающие* на ниве практических приложений, *усугубляют кризис человеческого духа.*

«Чисто фактичные науки создают чисто-фактичных людей... В нашей жизненной нужде, — слышим мы, этой науке нечего нам сказать. Она в принципе исключает именно те вопросы, которые являются жгучими для обесцененных людей в наше бездушное время судьбоносных переворотов: вопросы о смысле или бессмысленности всего нашего человеческого бытия... Только они касаются людей как свободно себя определяющих в своих отношениях к человеческому и внечеловеческому миру, как свободных в своих возможностях разумно формировать себя и свой окружающий мир. Что способна сказать наука о разумности и неразумности, о человеке как субъекте этой свободы?»[20].

Таким образом, вопросы методологии перестали для Гуссерля выглядеть не только самодовлеющими, но даже приоритетными. Теперь он отдает приоритет «жизнесмысловой» тематике: не только совокупность определенных мировоззренческих принципов, но и их разрушение определяет смысл нашей жизни. Кризис мировоззрения может привести к тому, что разум обернется неразумием, а удовольствие станет мукой.

В чем причины сложившейся ситуации, что представляет собою по сути своей европейский человек? На этот вопрос, с точки зрения Гуссерля, должна ответить не столько история, ставшая особой наукой о духе

[20] *Husserl E.* Krisis...— S. 4-5.

342

культуры, заменившем абсолютный дух метафизики, но, пожалуй, прежде всего история науки — ибо что такое наука, как не наиболее развитая форма деятельности человеческого духа? !

Как о том свидетельствует история, европейская наука вовсе не всегда была «чисто-фактичной», как и человечество вовсе не сразу впало в состояние кризиса, избавившись от сковывавших его разум догм средневекового мировоззрения, поскольку вместе с этими догмами потеряло твердую мировоззренческую почву под ногами и утратило надежные жизненные ориентиры. Ведь после Средневековья была эпоха Ренессанса, которая была поворотной в истории европейского человечества и отнюдь не отмечена печатью кризиса: «Ведущий идеал Ренессанса — это античный человек, который сам себя формирует, созерцая в свободном разуме»[21].

Но не Ренессанс *был началом* европейской истории как истории свободного конструирования человеком самого себя. Его идеалы можно было бы скорее назвать «обновленным платонизмом»: ведь как раз в эпоху Платона человек впервые осознал себя как свободного. Он сам формировал себя и свой окружающий мир, свои этические принципы, свое политическое и социальное бытие, опираясь на некую универсальную философию. Не означает ли это, что в истоках развивающейся европейской культуры лежала *идея единства теоретической системы как основы всей человеческой жизни?* И не возвращение ли к этим истокам могло бы открыть перспективу выздоровления европейскому человечеству, выросшему на этой изначальной почве, но утратившему ее?

Позитивистское понятие науки, по Гуссерлю — «остаточное». Наука еще сохранила инерцию, но потеряла движущую силу вместе со своим «метафизическим» основанием. Да и сам научный разум стал «остаточным», поскольку лишился ценностной и этической базы — вместе с верой в возможность достижения абсолютной истины. «Позитивный» научный разум ориентирован на «земной», человеческий, практический мир — и потому атеистичен. Но вместе с идеей Бога

[21] *Husserl E.* Krisis...— S. 7.

343

для него вообще исчезла *вся* проблематика «абсолютного» разума и «смысла мира»; от Абсолюта *осталась* только совокупность «простых фактов».

Но тогда зачем философия — в прежнем, благородном смысле слова? Позитивизм, говоря строго, вовсе не философия. Позитивизм, как пишет Гуссерль, «обезглавливает философию», лишая ее тематики, претендующей на высшее достоинство, по сравнению с описанием и классификацией фактов. А такая

деградация философии — свидетельство деградации разума.

Что же случилось с европейским человеком? Почему шиллеровско-бетховенская «Ода к радости» воспринимается, как пишет Гуссерль, «с болезненным чувством»?

Породив естественные науки, и более того — достигнув здесь впечатляющего успеха, целостное теоретическое мышление распалось и даже в философии приняло облик отчужденных друг от друга философских систем. Дискредитирован идеал универсальной философии — и потому, по сути, всякой философии — по мере того, как в «нефилософских ремесленников» превращаются естествоиспытатели. В итоге философия становится «проблемой для самой себя»: философ поднимает вопрос, *возможна* ли метафизика вообще? Но такая постановка вопроса «рикошетом» затрагивает и позитивные, «фактичные» науки, с их наивным, «остаточным», мировоззренческим основанием — наивной верой в то, что они исследуют само сущее.

«Скепсис в отношении возможности какой-то метафизики, разрушение веры в некую универсальную философию как руководительницу нового человека говорит именно о разрушении веры в «разум», понимаемый в том смысле, в каком древние противопоставляли «эпистему» и «докса»[22].

Это значит, что исчезает не только уверенность, но и надежда на то, что знание дает истину, что оно выражает само сущее — где бы то ни было, включая, понятно, и самого человека.

Главной проблемой философии Нового времени была, по Гуссерлю, борьба со всеразрушающим скепсисом. И это было борьбой за философию, за разум, за

[22] *Husserl E.* Krisis...— S. 12.

344

самого человека, за «истину его бытия». Отсюда вырастало стремление нововременных философов *восстановить* философское знание, но не в его наивном, некритическом понимании, чреватом догматизмом; надо было *преодолеть оружием радикального сомнения скептическое безверие.* Поэтому вся философия Нового времени в главном течении своем, подобно древнегреческой, это прежде всего — попытка человека понять себя самого, а ее история — история борьбы за «смысл человека».

Учитывая преемственность в развитии европейского человечества, Гуссерль видит в истории философии от Декарта до наших дней ключ к пониманию современности. История повторяется: «По сути, духовные битвы европейского человечества как такового разыгрываются как *битвы философий,* а именно — как сражения между скептическими философиями, — или, точнее, не-философиями, ибо они сохранили лишь название, а не задачу — и действительными, еще живыми, философиями»[23].

«Живая» же философия, согласно Гуссерлю, — это возрождающаяся метафизика, универсальная философия, самораскрывающийся разум самого человека. Она, по убеждению Гуссерля, некогда означала *возникновение европейского человека;* и *главный вопрос* истории поэтому состоит в том, было ли возникновение *европейской* культуры «случайным приобретением случайного человечества среди совершенно иных человечеств и историчностей; или, напротив, не прорвалось ли впервые в греческом человечестве то, что присуще в качестве энтелехии человечеству как таковому»[24].

Попытки рационализма XVIII в. обосновать положительный ответ на этот вопрос Гуссерль, однако, характеризует как «наивность», поскольку подлинный смысл рациональности, его основы, остался непонятым представителями этого течения. В силу этого обстоятельства начальный успех рационализма сменило распространение иррационализма. Но **для философа отсюда должно следовать только одно: унаследовав ра-**

[23] *Husserl E.* Krisis...— S. 15.

[24] *Husserl E.* Krisis...— S. 15.

345

ционалистическую установку прежней философии, надо попытаться преодолеть ее «наивность». А последняя, по своей сути, сводилась к попыткам основать *«физикалистский объективизм»* в качестве суррогата универсальной (объективно-идеалистической) философской позиции прежней метафизики. На самом деле это было не более чем «реконструкция» наивного объективизма античной натурфилософской картины мира: он был *заменен* другим объективизмом, объективистским толкованием теоретически обоснованной, рационально сконструированной *научной* картины мира в качестве *независимой от человека,* чуждой ему *реальности.* Идея бесконечной вселенной, сразу и *рациональной,* и *объективной,* оказалась коррелированной с идеалом рациональной науки, которая систематически овладевает материалом, составляющим эту вселенную. Образования *идеального* мира математических конструкций (евклидова геометрия и аристотелева силлогистика) переходят в *конструкции математического естествознания,* где оказываются истолкованными в качестве характеристик *реального* (материального), *объективного мира.* Такая трансформация в истории науки связана с именем Галилея.

Глубочайший смысл этого процесса, который поэтому можно все же считать продолжением античной традиции (и вместе с тем проявлением «энтелехии» европейской истории), согласно Гуссерлю, заключается в том, что в качестве *действительного* сущего галилеевская наука расценивает вовсе не «мир донаучного», который дан в ощущениях, и потому субъективно-относительно (хотя мы верим при этом в единый «мир вещей»), а «мир научного», мир теоретически обоснованный — и, следовательно, основанный на очевидностях совсем иного рода, чем очевидность чувственного восприятия. Хотя это преобразование Гуссерль и считает радикальным переворотом, однако для такого переворота были солидные предпосылки в прошлой истории — поэтому можно говорить именно о *традиции,* о

непрерывности исторического процесса. Так, предшественницей галилеевской *математической физики* была европейская *геометрия,* которая (поскольку она имела практический аспект «землемерия») представляла собой определенную *смесь* «чистой» теории про-

346

странства с миром чувственного опыта. Причем в смеси этой практический рассудок вообще не проводил различий между ее идеально-рациональным и чувственно-реальным компонентами: пространственные образования геометрии и пространственные объекты «опытной» действительности европейский человек считал некоей «сплошной» реальностью. Чисто-геометрический (т. е. *идеальный*) компонент этой «смеси» в глазах философов науки, сторонников «теории познания», предстает как *предельное образование* (лимит-гештальт), итог *совершенствования чувственно-наглядных сторон реальных объектов* (математическую, «теоретическую» прямую сторонники такого подхода истолковывают как реальную прямую, которую можно было бы сделать «еще прямее»). Однако, согласно мнению Гуссерля, такое представление о природе чистой геометрии ошибочно, поскольку даже в фантазии, продолжая совершенствование «чувственных гештальтов», мы получим пусть другие, но тоже чувственно-наглядные «гештальты».

Но ведь «лимит-гештальт» ученого (в частности, математика) — это такой «предел», который *играет роль инварианта,* вокруг которого «осциллируют» «практические гештальты»! И геометр, в отличие, скажем, от инженера, работает *только* с такими «предельными» образованиями: отталкиваясь от одних из них, он конструирует новые. Тем самым на место реальной практики ставится *«идеальная* практика», практика некоего «чистого мышления». Геометрия, таким образом, представляет собою не просто продукт практики — она вырастает из *особой* практики, практики «второго рода», осуществляя которую, реальными измерительными инструментами *никогда* не пользуются. Теперь-то и образуется та «смесь», о которой шла речь выше: генезис идеальных геометрических объектов из *идеальной практики* при *использовании* этих геометрических структур *в практике реальной* остается без внимания! Хотя на деле идеальные схемы в той или иной мере всегда «кладутся в основание чувственного воплощения»[25]. В такой операции, которую сознание ученого производит, ее не замечая — корень галилеевской гео-

[25] *Husserl E.* Krisis...— S. 25.

347

метризации физики: физическое, чувственно-наглядное содержание предстает как *наполнение* математических гештальтов, а сами эти гештальты в итоге трактуются как «качества тел», и даже как чувственно-наглядные качества. Но другим результатом того же процесса преобразования оказывается обретение объектами чувственного мира некоего свойства «одинокости» (Alleinheit); этот чувственный мир, состоящий из единичных объектов, занимает место прежнего «Всего» (Allheit), лишенного внутренних различий и потому в связях не нуждающегося: всеобщее, согласно новой картине мира, само может существовать только как «воплощенное» в единичном, как существующее *через посредство единичного,* а не как внешний единичным объектам, сам по себе недвижный и абсолютный, их источник (подобно платоновской идее).

Отсюда неизбежно возникает потребность в *казуальности* как способе согласовать наследие древней мировоззренческой традиции с новыми веяниями: чтобы мир не «рассыпался» в пыль единичных объектов, а всеобщее не испарилось бесследно, единичные объекты нужно связать друг с другом причинной связью. Таким образом, «физическая» каузальность — это *продукт конституирования мира сообразно определенному методу.* Здесь в роли наставницы галилеевской физики тоже выступает математика, ставшая поставщицей схем «идеальных предметностей»[26].

Конечно, математизация эта, по большей части, происходит поэтапно, через ряд посредствующих звеньев: *чувственные данные* (цвета, тоны, теплоту) в самих вещах *сначала необходимо истолковать как «колебания»,* т. е. превратить их в то, что встречается именно в «мире гештальтов». И только интеллектуальная традиция европейского мышления, *привычка* смотреть на мир через очки теорий, приводит к тому, что эта трансформация *чувственного* в *численное* остается незаметной. Поэтому-то очевидный для представителей «опытной» науки индуктивный характер научного знания на самом деле вовсе не факт: мы имеем здесь дело вовсе не с простым процессом «абстрагирования», поскольку предпосылкой «опытной» индукции оказы-

[20] *Husserl E.* Krisis...— S. 32.

348

вается предварительная (по большей части незаметная) обработка чувственного материала, превращающая его в то, что можно так или иначе «считать», т. е. в такой материал, который способен «наполнять» теоретические формы[27].

Точно так же, конструктивная работа теоретического разума, предваряющая наблюдение, расширяет сферу наблюдаемого; систематическое осмысление средствами теории *принципиально возможных* реальностей выступает как условие «объективирования» теоретических предположений в чувственно-наглядные реальности. Реальный материал экспериментов и наблюдений, будучи индивидуально-конкретным, предстает, таким образом, как «пример» абстрактно-всеобщего. Так совершается *«методичное объективирование наглядного мира»*[28]. Оно (как и выдвижение гипотез) в рамках конструирования мира математических гештальтов — бесконечный процесс: «Так же, как и в любом отдельном, во всех понятиях, положениях, методах, которые выражают «точность», идеальность, во всеобщей идее точного естествознания, как до этого в идее чистой математики, так и в общей идее

физики, тоже содержится *«in infinitum»* — в качестве константной формы своеобразной индуктивности, которую сначала принесла в исторический мир геометрия»[29]. Говоря другими словами, и тезис о *бесконечности мира* отнюдь не является результатом длительного развития «опытного» знания. Совсем напротив, *первичным фактором* оказывается *бесконечный процесс рационального конструирования,* хотя это и остается незамеченным в силу рационалистической традиции. Образ «истинной природы» как обладающей «качеством» бесконечности *объективно,* т. е. независимо от познающего сознания — результат, так сказать, трансформации продукта применения рационального метода в реальный объект.

Таким образом, **согласно Гуссерлю, тема единой науки и единой картины мира — не научная, а фило-**

[27] А. Эйнштейн, обсуждая эту тему применительно к теоретической физике, сказал как-то, что отношение между понятиями и реальными объектами скорее похоже на отношение гардеробного номерка к пальто, нежели на отношение бульона к говядине.

[28] *Husserl E.* Krisis...— S. 43.

[29] *Husserl E.* Krisis...— S. 44.

349

софская. Это — тема «смысла» науки, а не ее содержания. Не сама физика, а именно философия должна и может объяснить то, почему физика *стала* математизированной, почему ученые *ищут «формулы»* (называя их «законами природы») и пользуются *методами* — в опытном, эмпирическом исследовании! Соответственно, не сама математика, а философия призвана ответить на вопрос, почему в математике совершается переход от конкретно-математических объектов (в практике счета и измерений) к чисто-формальному анализу, к учению о множествах, к «логистике», к Mathesis Universalis. Формальная логика в результате подобных мировоззренческих трансформаций также вполне естественно предстает как «наука *о гештальтах* всяческих смыслов, *«чего угодно вообще»,* что можно конструировать в чистой мысли, и к тому же в модусе пусто-формальной всеобщности...»[30].

Таким путем неоправданной объективации собственных конструкций приходит *математика* к формально-логической идее некоторого «мира вообще», корреляту идеала целостной *«физической»* картины мира; *логические возможности* в пространстве первого — т. е. «логического», т. е. *идеального,* мира — выступают как универсальная форма гипотез, касающихся второго, т. е. *физического,* материального мира. А это, в свою очередь, приводит к очень важному (и опасному!) последствию: первоначальный фундамент *естествознания,* т. е. *непосредственный человеческий опыт переживания,* «жизни в природе», оказывается «забытым» и даже «потерянным»! Мир науки и жизненный мир отделяются и удаляются друг от друга. Наука утрачивает свой изначальный смысл — служить жизни; научное мышление, ставшее «техникой» оторвавшейся от жизни интеллектуальной деятельности, *обессмысливается.*

Обратим внимание на это, важнейшее для позднего Гуссерля, понятие — *«жизненного мира».* «Жизненный **мир»** — это действительность, в которой *изначально* живет человек; это его *неотчужденная реальность.* Естествознание, согласно Гуссерлю, вырастает из этой реальности, и, потому, оно *должно* быть связано с

[30] *Husserl E.* Krisis...— S. 48.

350

«жизненным миром». Этот мир *образует горизонт* всякой индукции, имеющей смысл. Но как это может быть? ! Ведь в горизонте «жизненного мира», как пишет Гуссерль, «нет ничего от геометрических идеально-стей...»![31] Однако наука одевает «жизненный мир» в «платье идей», «платье так называемых объективных истин»[32]. А потому, сетует Гуссерль, мы сегодня принимаем за подлинное бытие именно то, что создано «платьем идей», принимаем *продукты метода* за *живую действительность.* В результате и «собственный смысл метода, формул, теорий остается непонятным..»[33] — как остается непонятной и причина эффективности научного метода.

Но ведь, «если наглядный мир нашей жизни чисто субъективен, то все истины донаучной и вненаучной жизни, которые касаются его фактического бытия, обесцениваются»![34] *Здесь корень отчуждения «высокой», теоретической науки от коренных вопросов «жизненного мира» — о смысле и назначении человека.*

Современная кризисная ситуация, как считает Гуссерль, связана с тем, что вторым планом *геометризации физики* была *мировоззренческая трансформация:* галилеевская физика, абстрагировавшись от субъектов как личностей и отвлекшись от культурных контекстов научных конструкций, вместе с тем продолжает трактовать *свой мир* (т. е. «мир науки», в основе которого лежат теоретические схемы) как сферу *только телесных вещей.* То, о чем говорит «галилеевский» физик, согласно его, физика, мнению — это и есть *природа на самом деле,* в ее основах и потому в ее доподлинном виде. Понятия **«мира реального»** и **«мира физического»** предстали как синонимы; «реальность» оказалась отождествлена с *«физической* реальностью». Но ведь очевидность наличия духовной компоненты жизни остается очевидностью для всякого нормального человека — даже в том случае, если он освоил физическую картину мира в качестве миро-

[31] *Husserl E.* Krisis...— S. 54.

[32] *Husserl E.* Krisis...— S. 55.

[33] *Husserl E.* Krisis...— S. 56.

[34] *Husserl E.* Krisis...— S. 58.

351

воззрения! В итоге в его сознании мир «изначальный» *распадается* на «два мира»: мир природы и мир душевный (психический). Первоначальная, наивно признаваемая, связь между ними теперь начинает выглядеть как *проблема* — именно, как проблема отношения *между «телесным» и «духовным»* — вопреки интенции к целостности («тотальности») теоретической картины мира, которая диктовала также и исследовательскую программу «физикализации» психологии в постгалилеевской науке, последним «писком» которой, уже в XX веке, стала «психология без души» — физиология высшей нервной деятельности.

Контуры этой программы Гуссерль видит уже в философских трудах *Гоббса,* который понимал человеческую душу как часть природы физической — т. е. «натурализировал» психическое! *Локк* тоже трактовал познавательные процессы как вполне аналогичные «телесным», сравнивая сознание с «чистой доской». Такой «физикалистский рационализм» Нового времени имел весьма впечатляющие успехи, перерастая в универсальную философскую конструкцию, включавшую не только «психическое», но и Бога (правда, ценой ослабления строгости собственных рассуждений). Такой была система *Спинозы,* где Бог выступает в роли *«абсолютной субстанции»,* а этика превращена в *универсальную онтологию.*

Однако такая философская самоуверенность рационализма Нового времени была скоро потрясена его неудачами в области психологии: поэтому *Юм* и поставил под вопрос возможность философии как «всеобщей объективной науки»; более того, его трезвый, вполне оправданный, скепсис и критичность в отношении предпосылок знания скоро переросли в агностицизм. Собственно, его скептицизм и агностицизм представляли собой только симптом развернувшегося в последующие десятилетия глубокого преобразования в понимании предмета и задач философии, которое Гуссерль характеризует как «величайшую из революций»: *объективизм* (научный и философский), свойственный философской мысли на протяжении тысячелетия с лишним, сменился *трансцендентальным субъективизмом.*

352

Однако только в начале этого «поворота к субъективности» кажется бесспорным тезис, что эта субъективность *психологическая,* человеческая. Трансцендентализм в зрелой форме не отвергает объективизма рационалистической науки в пользу психологического субъективизма с его антропологическим релятивизмом — он пытается *сохранить объективизм в новом облике.* Таким **объективизмом нового типа и является, по Гуссерлю, феноменология.**

Гуссерль называет юмовский скепсис «бессмысленным». Это вовсе не крепкое выражение раздраженного философа, поскольку итог рассуждений Юма и в самом деле *разрушает смыслы:* разум, знание, ценности предстают как «фикции» и потому и не несут в себе «смысла», и не могут трактоваться как «знаки», поскольку не имеют «источника». Свойство рациональности мышления в итоге предстает как «абсолютная случайность», поскольку рациональное неотличимо от иррационального переплетения переживаний на определенном отрезке времени; подобно этому переплетению переживаний, рациональная последовательность тоже предстает как «бессмыслица». Соответственно, факт познания мира, как научного, так и донаучного, должен выглядеть как «чудовищная загадка».

И все же разрушительный в целом результат такого направления мыслей имеет, по Гуссерлю, и некоторый положительный заряд: он оказывается аргументом против наивных претензий «опытной» науки (как, впрочем, и всякой науки) на «объективность» в смысле трансцендентности, или даже в смысле констатации однозначной связи знания с трансцендентным. «Мир науки — это и есть объективный, трансцендентный мир» — таков символ веры прежней науки, такова суть ее «догматического объективизма». И этот символ веры был, по Гуссерлю, до основания потрясен той критикой, идущей от картезианства, которая завершилась в берклианстве и юмизме. Такая критика «догматического объективизма» стала весьма важным условием для развития философской мысли в направлении к феноменологии: ведь Кант не раз писал, что Юм «пробудил его от догматического сна» — хотя, пробудившись, Кант пошел другим путем — не юмовским, а

353

путем *трансцендентальной философии,* развитой затем классическим немецким идеализмом. Кант, как утверждает Гуссерль,— не продолжатель цепочки «Декарт — Локк — Юм»; он происходит «из вольфианской школы», т. е. связан традицией с «посткартезианским» *рационализмом* Лейбница. Кант *не развивает теоретико-познавательных исследований* — он вообще *отбрасывает* эту тему, обращаясь к Mathesis universalis и к «чистому априори». Субъект здесь остается, и сохраняется его устремленность к объективной истине. Но это *иной субъект — не эмпирический, а трансцендентальный.* И *объективность здесь другая* — не *выражение или отражение трансцендентного, а образ трансцендентального мира.* Логика «превращается» из набора эмпирических правил «искусства мыслить» во всеобщую *онтологию.* То, что Бог — иногда! — призывается в роли гаранта этого «абсолютного» мира, фактически ничего не значит, поскольку само бытие Бога гарантируется «рациональной метафизикой».

Когда у Канта заходит речь о «чувственности», то ведь роль ее сводится к тому, что она *делает объекты наглядными,* «оче-видными»; но *истинность этих объектов удостоверяет чистый разум,* система норм, логика. Естествознание в целом в концепции Канта «гарантировано» чистым естествознанием, и потому предстает лишь в качестве *рационализированного* опыта. Рационализация превращает изменчивое в постоянное, «поток» в «предметы».

Разум, как понимал его Кант, действует и демонстрирует себя двояко: во-первых, посредством «систематического самоизложения» в чистой математике и в «чистом созерцании». Это самоизложение разума воплощено в *теории.* Во-вторых, он проявляет себя в чувственно-наглядном предметном мире, где он слит со случайным, меняющимся, конкретным «наполнением» его форм. Философия, которая видит связь этих качественно разных компонентов — это *трансцендентальный субъективизм,* ориентиры которого были намечены Декартом, важные результаты получены Кантом (и Гегелем). Их работа продолжена (завершена ли? !) в гуссерлевской феноменологии. Завершена, видимо, только в том смысле, что Гуссерль, в «Кризисе европей-

354

ских наук», пришел к пониманию, что феноменологическая трактовка может стать *универсальной.* Он сделал вывод, что не *нужно* разграничивать друг от друга, и затем выстраивать в некую иерархию «по достоинству», разум теоретический, практический, политический и пр. — все это только аспекты, моменты деятельности целостного разума. И есть практический мир европейского человека, соединяющий все эти моменты — это «жизненный мир».

Понять самого себя — изначальная задача особой части европейской культуры — философии, задающей импульс всей европейской истории: мир европейский человек *трактует* как собственную деятельность, *понимает* как собственную «задачу». Только человек европейской культуры мог сначала осмелиться, подобно гетевскому Фаусту, на вольный перевод библейского текста, заменив «вначале было Слово» на «вначале было Дело»; потом он заявил, что «природа не храм, а мастерская»; наконец, он *должен взять на себя ответственность* и за тот мир, который он попытался «приручить», как Маленький принц у Экзюпери приручил Лиса. Критическое освоение истории — путь к самопостижению, а самопостижение — путь европейского человека к осознанию своего Telos-a, который есть, так сказать, полу-судьба и полу-задача. История, раскрывающая человеку свою, истории, и его, человека, суть, по Гуссерлю, способна помочь европейскому человеку *стать счастливым* — ибо что такое счастье, как не возможность стремиться к тому, к чему следует стремиться? ! Расщепленная «объективная» наука и позитивистски ориентированная «безголовая философия», потерявшие из фокуса внимания человека и потому неспособные дать ему ориентацию (или задающие ему ориентацию, ведущую в пропасть, — что иное представляет собою тезис о бессмысленности и беспочвенности собственного бытия?), формировавшие человека по мерке его отчужденного и ограниченного «гештальта», делали человека европейского таким же, каким, в его глазах, был нецивилизованный человек, «дикарь». И потому современный европейский человек несчастен: он, сформированный в его истории, в его традиции, в единственной в своем роде культуре — «культу-

355

ре идей», представляющей собою бесконечное само — конструирование, «бесконечный горизонт», — оказался в тупике «объективизма», ограниченности и детерминированности «внешним» в ситуации отчуждения. Отсюда его метания, его увлечения чуждыми его природе образцами, заимствованными у иных культур. Это — суть кризиса европейского человечества. **Будущее, как полагает Гуссерль, предстает как жесткая альтернатива: либо продолжение отчуждения от собственного «рационального смысла» — и тогда, рано или поздно, но неизбежно — распад; либо «возрождение Европы из духа философии», преодоление обессмысливающих жизнь европейского человека объективизма и натурализма. Тогда, уверен Гуссерль, Европа в духовном плане воспрянет вновь как Феникс из пепла.**

356

Раздел IV. ФИЛОСОФИЯ КАК СИСТЕМА ИДЕЙ

357

Глава 1. СТАНОВЛЕНИЕ ОНТОЛОГИИ КАК УЧЕНИЯ О БЫТИИ

1. Возникновение метафизического отношения к миру

Термин *метафизика* был введен в философию в I в. до н. э. Андроником Родосским и означал в буквальном смысле — «после физики». Это было чисто классификационное деление. Так было обозначено место главного труда Аристотеля, т. е. книги, которая в буквальном смысле, шла после физики. Однако, в этом делении не было случайности, а, напротив, схвачена суть философского подхода к миру.

Действительно, как мы уже частично показали в первой части учебника, философия представляет собой особой тип знания о предельных основаниях бытия, мира, человеческого существования и т. д. Это существенным образом отличает данное знание от всех иных типов знания. Для представителя любого частно-научного знания сама постановка такого вопроса неправомерна, т. к. он исследует не бытие, а выделенную предметную область действительности. Физик или биолог при решении тех или иных проблем не выходит за рамки собственной предметной области и рассматривает любой исследуемый объект с позиции, соответственно физики или биологии.

Ученый смотрит на мир как бы сквозь призму предметных очков, которые позволяют ему рассматривать только то, что важно для данного предмета иссле-

359

дования. Соответственно, понятия, которыми оперирует ученый, также задаются конкретной предметной областью и задачами исследования. Для ньютоновской физики было достаточно понимать материю как вещество. Это отвечало общему представлению об устройстве мира. А в теории относительности такое понимание представляется недостаточным, т. к. есть еще иной вид материи и, соответственно, устройство мира объясняется иначе. Это и сила и слабость науки одновременно. Наука открывает и познает предметные закономерности (физические, химические, биологические, социологические), что позволяет реализовывать прагматические стороны человеческого существования. Однако, в конечном счете, за пределами этого всегда остается некий остаток — сфера непознанного или непознаваемого научным средствами. Поэтому, если мы говорим об истине, то мы должны понимать, что данное понятие не может быть сведено к критериям истинности только частнонаучного знания, если мы говорим об устройстве бытия, то оно не может быть объяснено только частнонаучными представлениями о нем.

Философия изначально выступает как особый тип размышления, который не может быть сведен к предметному знанию или какому-то одному типу понимания мира. Размышление здесь осуществляется на уровне предельной абстракции, а вырабатываемые понятия и категории не сводимы к каким-то более фундаментальным. В этом смысле можно сказать, что философия — это беспредельное мышление, т. к. оно в принципе не имеет предметных ограничений.

Такой тип мышления часто обозначают понятием «метафизическая рефлексия», что означает особое понимание мира посредством его познания и переживания, когда познанные закономерности преломляются сквозь призму интересов Человека, а ценностно-эмоциональное восприятие мира подвергается рациональному осмыслению. Это размышление над предельными основаниями бытия, во всех его проявлениях, включая сюда и размышление над предельными основаниями существования самого Человека, смысла его жизни.

Метафизическое отношение к миру, по замечанию Хайдеггера, присуще природе человека, который спо-

360

собен внутри собственного мышления рассуждать о сущем как таковом. Таким образом, метафизика это такой тип понимания мира, который не может быть сведен к совокупности эмпирических знаний или иных видов постижения мира. Философа интересуют не только предпосылки мира материального, но и предпосылки или принципы устройства нашей души, нашего сознания, оправдания человеческого существования и т. д. В этом смысле, можно сказать, **что философия всегда стремится к абсолюту,** или точнее, к рациональному конструированию такого абсолюта, с помощью которого можно обосновать и общие (а не только физические или математические) критерии истины, и критерии добра и красоты, и критерии нравственности поступков. В отличие от религии, где такой абсолют задается на уровне веры в него, в философии, он выстраивается рациональным образом и инструментом познания такого абсолютного начала, сверхчувственных принципов бытия выступает разум. Философские претензии на познание абсолютности и абсолюта это не некая философская блажь, а попытка выйти за пределы предметной конечности, за пределы чувственной и личностной конечности и в результате познать бытие как таковое без его расчленения на отдельные предметы.

2. Изначальные варианты решения онтологических проблем

В основе метафизического подхода к миру лежит знание о сущем, в качестве которого, в конечном счете, может выступать лишь бытие, что и обозначается в античности термином **«онтология»,** происходящего от сочетания древнегреческих слов «онтос» (сущее) и «логос» (знание). Соответственно, главным вопросом онтологии можно считать вопрос о том, что такое бытие. Поэтому иногда онтологию и обозначают как учение о бытии. Однако ответ на данный вопрос распадался на два относительно самостоятельных пласта исследования.

Поиски философами сущности истины как таковой, добра как такового неизбежно наталкивались на

361

проблему выявления первоначала, которое выступает критерием истинности, моральности и т. д. Достоверность получаемого мыслительным путем знания не могла быть обоснована из самой себя, нужен был внешний, независимый ни от чего критерий. И этим критерием могло выступать лишь само бытие. Поэтому **первый пласт исследования** был связан с поисками конкретной основы бытия и тождественен, как отмечал Аристотель, проблеме **«что такое субстанция?».** Второй **пласт исследования** был связан с решением вопроса о **соотношения «бытия» и «мышления»,** т. е. в конечном счете с проблемой возможности познания сущности бытия с помощью разума.

2.1. Поиски субстанциального начала бытия

Ответ на вопрос о том, что такое субстанция, по существу, выступает как вопрос о том, какое реальное начало лежит в основе мира. Это материалистический, или **чувственно-конкретный, подход к пониманию бытия,** сводивший последнее к природным (материальным) субстанциям и, как один из вариантов, все бытие к материи или объективной реальности. Т. е. вопрос о сущности бытия интерпретировался здесь как решение проблемы **«из чего все состоит?».** Соответственно, в основу природного бытия кладутся простые и понятые начала или группа начал, взятые из окружающего нас материального мира, которые выступают основой онтологической картины мира. Правда, следует отметить, что такая внешне бросающаяся в глаза материальность не просто отождествляется с материальными предметами, а представляет собой особый вид философской «спекуляции». Конкретные предметы здесь лишь дают смысловой импульс дальнейшим рассуждениям.

Человек жил в окружении стихий, вынужден был с ними считаться и даже бороться. Так, живя на земле, он замечает, что вся его жизнь с нею тесно связана. Он ее пашет, собирает на ней урожай. Она является источником его жизни. Вода также обеспечивает человека едой и питьем, а, кроме того, является важнейшим средством передвижения. Стихии земли и воды непосредственно связаны с практической жизнедея-

362

тельностью человека. То же самое человек мог сказать о воздухе, которым он дышал, и огне, который выступал в качестве созидательной и разрушительной силы. А поскольку, для Античности космос воспринимался как чувственно-конкретное образование, то вполне естественно, что его основу можно было усмотреть именно в стихиях, которые чувственно воспринимались человеком. Соответственно, возникают концепции, базирующиеся на этих чувственных восприятиях и развивающие их путем рефлексивного мышления, создавая на их основе стройные онтологические конструкции. Наиболее полно подобного рода взгляды были выражены еще в Античности представителями милетской школы, которые объявляли субстанцией ту или иную стихию или группу стихий.

Однако уже в этом период появляются концепции, в которых даются более абстрактные представления о субстанциальной основе мира. Так, **Анаксимандр** (ученик Фалеса) говорит об **апейроне,** который не определяется через другие элементы, представляет собой некое универсальное целое. **Анаксагор** выступает против сведения первоначал мира к каким-либо стихиям. Начало не одно или несколько, их бесконечное множество. Они представляют собой мельчайшие частицы **(гомеомерии, или семена вещей)** тех предметов и явлений, которые нас окружают. Эти частицы нельзя познать чувственно, но можно мыслить.

Наконец, своеобразной вершиной в поисках субстанциальной основы мира в исследуемой традиции выступает атомизм **Демокрита и Левкиппа.** В основе онтологии атомистов лежит решение проблемы о соотношении бытия и небытия, которая была поставлена элеатами. Но здесь данная проблема переосмысливается иным образом. Понятия бытия и небытия становятся не просто рациональными конструкциями (результатом только рефлексивной «спекуляции»), а истолковываются физически. Атомы (бытие) противопоставляются своему антиподу — пустоте (небытию). Соответственно, признается существование небытия как физической пустоты, пустого пространства. Таким образом, перед нами предстает мощная онтологическая картина мира, в которой «возможны возникновение и уничтожение, движение, множественность ве-

363

щей. Атомисты примирили, таким образом, Гераклита и Парменида: мир вещей текуч, мир элементов, из которых состоят вещи, неизменен»[1]. Принципы изложенной онтологии, согласно Демокриту и Левкиппу, являются всеобщими, с их помощью объясняются все явления, в том числе и не имеющие непосредственно физической природы. Так, например, душа — это также совокупность определенных атомов. Исходя из атомистической концепции, объясняются также биологические, социальные и

моральные явления[2]. Значение атомизма было огромным. На этой философской основе базировалась физика Ньютона, и атомистические представления о мире, хотя и в сильно измененном виде, дошли вплоть до наших дней.

Подводя итог изложенной линии развития философии в Античности, которую мы обозначили как поиски субстанциального начала бытия, можно сказать, что все философы данной традиции выступают как натуралисты или физики. Иногда эту линию упрощенно трактуют как чисто материалистическую. Последнее не совсем верно, т. к. вода, огонь или другие стихии, которые рассматривались в качестве первоначал, конечно, не были стихиями как таковыми, а лишь особым образами. Вода Фалеса это вовсе не та вода, которую мы можем пить, а огонь Гераклита вовсе не тот же самый огонь, который разгорается в нашем камине. Это образы, обозначающие первопричины, но в такой исторически мыслительной ситуации, когда абстракции были просто невозможны для мыслителей. Философия насквозь, как мы увидим была поэтична и мифологична. Она еще не подошла к стадии ее рафинированно-абстрактных вариантов. Но, одновременно, сама попытка поиска первопричин как таковых, как неких сущностей придает космологии ранней Античности концептуальный характер, что трансформирует ее позже в онтологию.

По существу данный подход к объяснению мира не является метафизическим, т. к. в его основе лежит принцип прямой связи между окружающими нас ве-

[1] *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии.— М., 1981.— С. 185.

[2] См.: *Лурье С.Я.* Демокрит. — М., 1970.

364

щами и представлениями о них (образ восковой дощечки). Но связь с мифом и метафоричность позволили грекам достичь удивительных высот в построении единой концептуальной системы, объясняющей устройство бытия и без этого была бы невозможна метафизика как таковая.

2.2. Проблема соотношения бытия и мышления

Философы, стоящие на онтологической позиции, т. е. так или иначе ставящие перед собой вопрос о сущности бытия, исходили из того, что данная категория позволяет, по крайней мере, мысленно объединить самые различные предметы и явления мира по признаку их существования.

Вариантов точек «пересечения» бытия и мышления, как и воззрений, отрицающих данную взаимосвязь, было достаточно много[3], но наиболее значительным из них было учение о бытии древнегреческого философа Парменида. Сам факт влияния на последующую философию учения Парменида был столь знаменателен, что позволил Гегелю охарактеризовать его творчество как начало метафизики и философии в собственном смысле этого слова. Б. Рассел также очень высоко оценивал значимость данного факта, хотя и в негативной форме, считая, что именно с этого момента начинается метафизика в ее отрицательном значении.

Философия Парменида — это как бы связующее звено, некий переход от физиологичности и конкретности рассуждений предшествующих философов к построению чистой метафизики, которая опирается не на внешний мир, а может творить абстракции из самого мышления. Это сотворение рациональных образов.

Парменид вводит понятие «бытие» в философский обиход, переведя философские рассуждения из плоскости существующих вещей в плоскость исследования сущности как таковой, т. е. придав философии характер предельного знания, которое ни к чему не сводимо, а

[3] Пифагор усматривал такое совпадение в числе, Гераклит — в слове и т. д.

365

может быть лишь самообоснованным внутри человеческого разума. Бытие как раз и выступает точкой пересечения «двух непересекающихся рядов — ряда вещей и ряда мысли, точку совпадения мышления и бытия»[4].

Бытие всегда есть, всегда существует, оно неделимо и неподвижно, оно завершено. Это не Бог и не материя, и никакая-нибудь субстанция, это нечто, становящееся доступным нашему мышлению в результате умственных усилий, в результате философствования. Именно с этого момента и начинает свой отсчет философия как абстрактное, спекулятивное мышление.

Решая проблему тождества бытия и мышления, бытия и мыслей о бытии, философ изначально разбирает логические возможности соотношения категорий **бытия и небытия,** вскрывая ряд парадоксов, или, как он их сам обозначает, «западней» на пути истины, попав в которые разум пойдет неверным путем.

Если признать небытие, то оно необходимо существует. Если исходить из того, что они тождественны, то это также приводит к признанию существования небытия. Если бытие и небытие нетождественны, то бытие существует, а небытие не существует. И Парменид задает вопрос, как мы можем мыслить одновременно и тождественность, и нетождественность бытия. И приходит к ответу, что таким образом мыслить нельзя, т. е. фактически формулирует закон запрещения противоречия[5]. Следовательно, суждение о существовании небытия (несуществующего) ложно и сам философ склоняется к этому. Но это, в свою очередь, порождает серию вопросов: откуда возникает бытие? Куда оно исчезает? Как объяснить то, что бытие может перейти в свое небытие?

Для того чтобы ответить на подобные вопросы, Парменид говорит о невозможности мысленного

выражения небытия. Но в этом случае проблема перетекает в плоскость решения вопроса о соотношении бытия и мышления. Мышление и бытие, по Пармени-

[4] *Губин В.Д.* Проблема бытия в современной европейской философии.— М, 1998.— С. 21.

[5] См.: *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии.— М, 1981 — С. 152.

366

ду, совпадают, поэтому «Мышление и бытие одно и то же» или «одно и то же мысль о предмете и предмет мысли». Это можно понять как то, что бытие и мышление тождественны и как процесс, и как результат»[6]. Однако из второго утверждения вытекает возможность самостоятельного существования и бытия и мышления.

Таким образом, у Парменида с бытием связывается сам факт существования мира, а истиной в этом случае, выступает знание об истинно существующем. Таким образом, перед нами предстает вариант решения одной из кардинальных проблем всей последующей онтологии — соотношение бытия и мышления, а через него и решение проблемы совпадения (тождественности) бытия и мышления, а значит, и познаваемости мира. При этом Парменид различает простую тождественность, вариант случайного совпадения, и «тождественность с различием», когда нет полного совпадения, т. е. мышление не выступает простой зеркальной копией бытия, а имеет свою специфику.

Отрицание существования небытия приводит Парменида еще к одному онтологическому выводу о том, что бытие неподвижно. Действительно, любое изменение связано с исчезновением существующего. Но бытие могло бы исчезнуть лишь в небытии и из него же появиться. А небытие не существует. Следовательно, бытие едино и неподвижно, в нем нет прошлого и будущего. Данное утверждение может показаться антидиалектичным и Парменида часто называют первым антидиалектиком, но на самом деле это не так.

Дело в том, что говоря о неподвижности бытия и полемизируя тем самым с гераклитовским учением о вечной изменчивости Космоса, Парменид разводит реально существующее и мысль о существовании как таковом, т. е. о бытии. Космос как нечто реальное был, есть, но может как быть в будущем, так и исчезнуть. Понятие же истинного бытия создано мышлением, поэтому оно несовместимо с представлениями о прошлом или будущем. Это чисто метафизическое, а не физи-

[6] *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии.— М., 1981. — С. 152.

367

ческое представление, каковым по существу выступает Космос Гераклита, или мир, или природа[7]. Таким образом, Парменид, отметим мы еще раз, закладывает основы поисков метафизической реальности, которая отлична от всех иных, реально существующих реальностей. Соответственно, и Зенон Элейский, который далее развивает тезисы Парменида и в рамках своих рассуждений отрицает возможность движения, выступает не как антидиалектик по расхожему в некоторых учебниках суждению, а напротив, как один из изобретателей диалектики, по выражению Аристотеля.

Такое понимание бытия позволило Пармениду предвосхитить открытие категорий пространства и времени, как особых структур бытия. Задолго до Эйнштейна Парменид утверждает, что нет пространства и времени без бытия, в качестве особых материальных структур, это рационально конструируемые свойства бытия.

Тезис о совпадении бытия и мышления развивает **Сократ**[8]**.** Он переводит проблему в плоскость исследования сущности морали, полагая, что философы не должны заниматься исследованием природы. Он считает, что истина и добро должны совпадать. Поэтому, если мы нечто познаем и в результате получаем истинное знание о нем, то необходимо должно измениться наше качество. Т. е. человек по отношению к себе становится качественно иным. Если мы познаем истину о добре, благе, справедливости, то мы сами становимся благими и добропорядочными. Возражения, которые выдвигались против данного тезиса и были связаны с тем, что существует масса примеров, когда полученные сведения о добре не делают человека добрым, Сократ отбрасывал, доказывая, что полученные сведения оказывались недостоверными, т. е. не приобретали характера истинного знания. Таким образом, добро может быть осуществлено лишь на сознательном основании, т. е. когда мы знаем соответствующие исти-

[7] См.: *Кессиди Ф.Х.* Метафизика и диалектика Парменида // Вопросы философии.— 1972.— № 7.

[8] См.: *Доброхотов АЛ.* Категория бытия в классической западно-европейской традиции.— М., 1986.— С. 22 —36.

368

ны и можем с их помощью отличить, например, добро от зла. Конечно, мы можем осуществлять добрые поступки и без их истинного знания, но в таком случае они будут носить случайный, неосознанный характер, а, следовательно, не иметь истинного морального смысла. Тем самым Сократ переводит область моральных проблем, которые люди всегда склонны относить к проблемам внутренним, в сферу онтологии. Этические принципы заложены в самом устройстве бытия, познавая которые мы привносим их и в наше сознание. Мышление, таким образом, не противопоставляется бытию, но совпадает с ним даже при интерпретации внешне субъективных моральных проблем. Происходит совпадение истины и добра. А отсюда, в свою очередь, вытекает положение педагогического свойства о том, что разум можно привнести в сознание людей, сделав их после этого не только умнее, но и добрее. Философия, опираясь на истинное, т. е. соответствующее устройству бытия, знание, предназначена для выполнения этой функции.

Очень тонко решает вопросы онтологического свойства и необходимость существования метафизики **Платон.**

Анализируя особенности математики, он приходит к идее о недостаточности метода дедукции, на который она опирается даже внутри себя самой. Оказывается, что исходные пункты математики, из которых далее дедуктивно строится обоснование, сами недостаточно обоснованы или вообще не могут быть обоснованы. Т. е. в основе точного знания нет обоснованных начал, а значит это во многом лишь гипотезы, которые могут оказаться и недостоверными. В этом смысле Платон сомневается даже в правомерности отнесения математики к науке. Действительно, как может считаться наукой образование, для которого более ценным выступает сам процесс дедуктивного умозаключения, а не истинность предпосылок, из которых выводится знание[9]. Должна существовать особая дисциплина, рассуждает Платон, которая может устанавливать истинность

[9] См. более подробно: *Гурина М.* Философия.— М., 1998.— С. 181.

369

предпосылок, опираясь на знания, находящиеся за пределами дедуктивных методов рассуждения, в более широком современном смысле — за пределами наук.

В качестве фундамента, который предшествует любому знанию, Платон выделяет философию, или, точнее, диалектику. Диалектика — это вершина знания и в силу того, что она не опирается на чувственные методы познания, а лишь на умопостигаемые идеи, она способна обосновать сами предпосылки знания как такового. Правда, сама диалектика никак не обосновывалась и представляла собой фактически лишь призыв к аргументации и диалогу.

Результатом данных рассуждений выступает особая конструкция бытия, которое предстает перед нами как два различных, но определенным образом взаимосвязанных мира. Первый мир — это мир единичных предметов, которые познаются с помощью чувств. Однако, к нему все богатство бытия не сводится. Второй мир — мир подлинного, истинного бытия, который представляет собой совокупность идей, т. е. умопостигаемых форм или сущностей, отражением которых является все многообразие вещественного мира. Таким образом, мир познаваем, хотя и относительно. Процесс познания, по Платону, это процесс интеллектуального восхождения к истинно сущим видам бытия (которые действительно существуют в мире идей). Платоновские идеи — это не просто субстанциализированные родовые понятия, противостоящие чувственной действительности. Идея вещи — это ее своеобразный принцип, с помощью которого мы можем сконструировать саму вещь, познать ее. Познание есть конструирование. Идея вещи есть некая смысловая модель, которая должна лечь в основу такой конструкции.

3. Определение места онтологии в структуре метафизики (Аристотель)

Прежде всего, Аристотель обосновывает необходимость метафизики, которая связана с признанием абсолютного знания. Диалектика не может быть вер-

370

шиной знания, как это считал Платон, т. к. она не дает ответов на вопросы, а лишь вопрошает. Должна быть абсолютная предпосылка, а диалектика выступает лишь как средство, расчищающее место для знания, и она необходимо должна быть объединена с дедукцией внутри абсолютного знания.

Абсолютное знание представляет собой первоначало или систему первоначал, следовательно, его обоснование не может строиться на имеющихся дедуктивных выводах из него самого. В качестве такого высшего знания и выступает первая философия (метафизика), которая одна осознает необходимость понимания начал. Начала не могут быть доказаны или выведены из чего-либо, поэтому они и начала. «Выходит, они недоказуемы, — но не потому, что у них нет доказательства, а в гораздо более глубоком смысле слова, — в том смысле, что они выше доказательства»[10]. В этом смысле философия — это своеобразная метанаука, которая обосновывает начала не отдельных наук, а науки как способа познания в целом, не отдельные знания, а знание как таковое, не истину физики или математики, но истину вообще.

И в этом смысле рассуждения древнегреческого философа удивительно современны. Действительно, любая наука исследует лишь часть мира, в каком-то смысле огрубляя этот мир рамками собственного предмета. Этому соответствуют и методы достижения данного предметного знания и предметная истина, которая получается в результате. Например, вряд ли будет эффективной позиция ученого в любой области знания, основанная на сомнении в том, что знание вообще осуществимо. Он в принципе исходит из познаваемости мира. А философ вправе поставить такой вопрос. Ученый вряд ли сомневается (по крайней мере, осуществляя данную научную деятельность) в истинности тех предпосылок, на которых базируется наука, а философ ставит этот вопрос. А если это делает сам ученый, то он переходит из области собственной науки в область философии. Так в современной философии возникает

[10] *Гурина М.* Философия.— М., 1998. — С. 185.

371

специальная область, занимающаяся проблемой философских оснований наук. И здесь обнаруживаются удивительные вещи. Оказывается, что науки могут базироваться не просто на необоснованных, но даже на заведомо ошибочных предпосылках. Вспомним в качестве примера обоснование параллельности Евклидом или понятие эфира в классической физике. Именно поэтому в

период экстраординарного развития науки так возрастает роль философского анализа новых проблем, появившихся в ней.

Наивная последовательность Аристотеля в попытке построить метафизику как систему абсолютных аксиом проявляется в том, что он формулирует аксиому, которая предшествует всем остальным в 4 книге своей «Метафизики»: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении». Мы видим, что перед нами фактически одно из положений логики о непротиворечивости высказываний, распространяемое на свойства реальных объектов мира.

Понимая, что данную аксиому необходимо также обосновать, ибо в основе знания должно быть обоснованное первоначало, Аристотель хотя и декларирует это обоснование по методу «доказательства путем опровержения», одновременно признается, что первоначало может быть таковым и вне всякого доказательства.

Следовательно, данная аксиома является не просто научным высказыванием, а представляет собой свойство бытия, его фундаментальную структуру. Таким образом, **метафизика тождественна науке о бытии, или онтологии.**

Бытие — это особое понятие, которое не является родовым. Это означает, что его нельзя подвести под более общее так же, как и под него, все остальное. Поэтому, принимая тезис Парменида, отождествляющего бытие и мысль о бытии, он уточняет это положение, говоря о том, что бытие само по себе — это лишь абстракция, потенциальное, мыслимое бытие, а реально всегда существует бытие чего-то, т. е. бытие конкретных предметов. Следовательно, соот-

372

ношение бытия и мышления есть соотношение предмета и мысли о данном предмете. Мир представляет собой реальное существование отдельных, материальных и духовных предметов и явлений, бытие — это абстракция, которая лежит в основе объяснений общих вопросов о мире. Бытие — это фундаментальный принцип объяснения мира. Бытие — непреходяще, как непреходяща сама природа, а существование вещей и предметов в мире — преходяще. Оно просто есть, существует. Всеобщность бытия проявляется через единичное существование конкретных предметов. Это, по Аристотелю, — основной закон бытия или «начало всех аксиом».

Из этого закона вытекает положение о несовместимости существования и не существования, о каком бы предмете мы не говорили. Варианты обоснования этого положения выражены в следующих утверждениях Аристотеля: (1)«Вместе существовать и не существовать нельзя» и (2)«Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле»[11]. Данное положение носит общеонтологический характер и применимо ко всем явлениям мира. Поскольку обоснование данного положения носит чисто логический характер, на уровне проверки соответствующих утверждений, то оно исследуется логикой. Поэтому «онтология и логика — две стороны одной и той же науки» — метафизики[12].

Из этого же основного закона Аристотель выводит принцип относительного существования небытия. Развивая тезис Парменида, утверждавшего, что небытие не существует, т. к. оно немыслимо, а если мы мыслим о нем, значит, оно существует, но как бытие, Аристотель утверждает, что ничто нам не мешает мыслить о небытии, но это не является обоснованием его существования, а лишь говорит об ином присущем ему качестве (не существовании). Именно в этом смысле оно может *существовать* в мысли.

[11] Цит. по: *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии.— М., 1981.— С. 288.

[12] *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии.— М., 1981 — С. 289.

373

Аристотель отмечает, что Парменид трактует бытие слишком однозначно, а это понятие может иметь несколько смыслов, как впрочем, и любое понятие. **Бытие,** с одной стороны, может обозначать то, что есть, т. е. **множество** существующих **вещей.** А с другой стороны,— то, чему все причастно, т. е. **существование** как таковое[13]. Ошибка Парменида, приведшая его к метафизической трактовке бытия вне становления и развития, заключалась в том, что он свел бытие лишь к бытию как таковому, т. е. существованию в чистом виде, не заметив возможность бытия вещей. Его логика рассуждений была такова, что, если допустить существование бытия вещей, то это будет отрицанием абсолютного бытия и его единства. И Аристотель замечает по этому поводу, «что если нет ничего помимо бытия, то ни его нельзя приписать чему-либо, ни ему нельзя что-либо приписать, и тем самым оно есть ничто» [14]. В результате онтология бытия Парменида является самопротиворечивой, несмотря на им же введенный принцип недопущения противоречий.

Итак, делает вывод Аристотель, бытие многозначно. Но тогда, как оно может быть предметом науки. И чтобы спасти ситуацию, Аристотель вырабатывает систему некоторых предельных и ограниченных характеристик, которые описывают бытие. Создается система категорий, каждая из которых является обобщающим предикатом по отношению к конкретным свойствам, и все вместе они образуют смысл бытия как такового.

Аристотель выделяет 4 смысла бытия:

Бытие в себе, которое описывается категориями или, по Аристотелю, высшими видами бытия (субстанция или сущность, качество, количество, отношение, действие, страдание, место, время, иметь, покоиться). Фактически это именно то, что мы сегодня называем онтологией.

Бытие потенции и акта, здесь решается проблема различения, например, актуальной и

потенциальной бесконечности и движения.

[13] См.: *Гурина* М. Философия.— М., 1998.— С. 189.

[14] *Гурина М.* Философия.— М., I998.— С. 190.

374

Бытие акциденций — это случайные типы бытия.

Бытие как истина, принадлежащее человеческому интеллекту. Это бытие изучает логика.

Центральным вопросам онтологии, таким образом, становится первый смысл бытия, который сводим к проблеме сущности или субстанции. Как отмечает Гурина, данная категория приводит к единству разнообразные значения бытия. Сущность это то самое непротиворечивое бытие, которое хотел найти Парменид. Поэтому вопрос о сущности как бы заменяет вопрос о бытии, решая центральную проблему метафизики.

Интерпретируя концепцию Платона о существовании мира идей (истинного мира), Аристотель также говорит о наличии в бытии некоего сверхчувственного уровня, но не в смысле его реальности и не в смысле возможности постижения его с помощью органов чувств, а постижения умом — это уровень сущностей явлений, включенный в реальность, а не противопоставленный ей, как у Платона. Критерием познания сущностей выступает их принципиальная познаваемость и «способность к отдельному существованию». Однако тогда существует лишь единичное, но оно не выражается понятием.

Формальной причиной бытия вещи выступает ее первосущность или форма («морфе»). Материя есть реальность, чувственно воспринимаемая, но лишь потенциально. Стать чем-то она может, лишь приняв некую форму. Форма это то минимально общее, что способно дать вещи самостоятельное существование. Логически форма находится между конкретным (отдельным) и родовым. «Форма — это не качество, не количество, не отношение, а то, что составляет суть вещи, без чего ее нет» [15]. Форма — это не распадающиеся далее виды. Они вечны, неизменны и являются предметом исследования метафизики. Они могут быть внесены в материю, сотворив тем самым вещь. Таким образом, вещь состоит из активной формы и пассивной материи. Материя сама по себе пассивна, но так же как форма, вечна. Она необходима для появления конкретной вещи, но в каче-

[15] *Гурина М.* Философия.— М., 1998.— С. 296.

375

стве потенциального вместилища. И, кроме того, она придает вещам индивидуальность.

Действительную сущность, таким образом, составляет «sinolos», т. е. буквально субстанциональность, которая объединяет материальное и формальное начало.

«Итак, мы можем сказать, что бытие в наиболее точном значении — это субстанция. Субстанция в несобственном смысле есть материя, во втором смысле — это отдельное, а в третьем смысле — собственном — это форма по преимуществу. Бытие, следовательно, это материя; ступенью выше — отдельное, индивид; а еще выше — форма, которая обнимает материю и фондирует, дает основание отдельному, т. е. индивиду»[16].

Сущность можно различить, по крайней мере, по трем родам. Это сущности, к которым сводимы конкретные чувственные вещи (физика). Сущности, к которым сводимы абстракции математики. И, наконец, сущности, существующие вне чувственности и абстрактности. Это сущности божественного бытия или сверхчувственная субстанция. Вот эти три основные части и составляют философию.

Таким образом, можно реконструировать философию следующим образом. Прежде всего, она делится на первую и вторую.

Первая философия, или теология (метафизика), занимается миром надприродным. Предмет философии сверхчувственные сущности, которые неизменчивы, абсолютны. Это вечные сущности. Именно в этом смысле философия и выступает как первая философия, т. е. идущая впереди физики. По иронии судьбы, как отмечает А.Н. Чанышев, эта первофилософия позднее стала обозначаться как метафизика, т. е. этимологически означающая «после физики».

Сама метафизика понимается Аристотелем в четырех смыслах. Это: «а) исследование причин, первых, или высших начал; б) познание «бытия, поскольку оно бытие»; в) знание о субстанции; г) знание о боге и субстанции сверхчувственной»[17].

[16] *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т.1. Античность.— СПб., 1997.— С. 143. [17] *Реале Дж., Антисери* Д. Указ. соч.— С. 139.

376

И здесь Аристотель попадает в ловушку, в которую попал и Платон, в ловушку аксиоматического построения философии, когда все выводится из единого начала. Действительно, если мы ищем причины и высшие начала, то мы неизбежно, через познание того, что есть бытие само по себе, что такое субстанция, неизбежно должны прийти к первоначалу и первосущности, которая носит сверхприродный характер. Категория сущности работает в абсолютном значении, если можно было бы все вещи свести к одному роду. Поэтому первоначальной аксиомой внутри сущностей, будет аксиома теологическая и теология как наука о божественном выступает как первейшая.

Правда, следует оговориться, что Бог Аристотеля это, прежде всего сверхчувственная и неподвижная сущность и его нельзя смешивать с Богом религиозным. Бог — это некая формальная причина, «вместилище всех сверхприродных, обособленных от материи, неподвижных, сверхчувственных, иначе говоря, метафизических, сущностей»[18]. Бог — это своеобразный перводвигатель, первопричина. Это

своеобразный философский Бог. Можно сказать, что это абсолютный, очищенный от конкретных свойств Разум. Исследованием Бога может заниматься только философия, что уже дает ей право на существование. Именно это положение позже становится в центре средневековых философов и комментаторов Аристотеля, которые пытаются свести сущность метафизики к теологии.

Физика (или вторая философия) занимается миром природным (но в рамках умозрительного исследования). Предмет физики — «чувственные сущности», которые изменчивы. Следует еще раз отметить, что это не современное понимание физики, а именно философское исследование чувственной или природной субстанции, в отличие от неподвижной субстанции как объекта метафизики. «Это наука о формах и сущностях и, сравнивая ее с физикой наших дней, можно сказать, что это, скорее **онтология,** или метафизика чувственно воспринимаемого мира»![9].

[18] *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии.— М., 1981.— С. 301.

[19] *Реале Дж., Антисери Д.* Указ. соч.— С. 147.

377

Здесь исследуется проблема движения, выделяются формы движения, проблема пространства, времени и бесконечного и их восприятия. Сюда же относится исследование природы математических объектов. В частности, Аристотель показывает, что математические объекты это единицы Разума, связанные с нашей способностью к абстракции. Поэтому они актуальны лишь в нашем уме и лишь потенциально в вещах. Итак, метафизика, или философия исследует не только божественное бытие, но и природный мир, т. е. отвечает на вопрос, чем является бытие само по себе.

Подводя итоги, отметим, что после Аристотеля термин «метафизика» зажил собственной жизнью и понятие «после физики» наполнилось смыслом «стоящий над физикой», или «по ту сторону физики», т. е. над природой или даже вне ее. А это в свою очередь позже породило традицию противопоставления философии наукам как теоретическим, так и практическим. Онтология также постепенно превращается в особую часть метафизики как учение о сверхчувственной и нематериальной структуре существующего.

378

Глава 2. ПОНЯТИЕ БЫТИЯ И ВАРИАНТЫ ОНТОЛОГИИ

1. Бытие как существование

Онтология выступает как важнейшая часть философии, призванная решить целый ряд вопросов, обращенных к бытию как таковому. Человек всегда задумывался над проблемой, что такое мир, развивается ли он? Если развивается, то существуют ли закономерности такого развития? Является ли мир системой, чем-то целым, или нет? Что лежит в основе мира: возник ли он естественным путем или есть акт божественного творения, един он или множественен и т. д.

Как мы видим, перечисленные выше вопросы носят предельный характер и относятся к пониманию мира и бытия в целом, т. е. являются предметом прежде всего философского анализа. Конечно, любая наука также вырабатывает собственные представление о мире, однако в силу предметного ограничения области своих исследований эти представления представляют собой лишь частную, локальную картину мира. В такой картине мир упорядочен и целесообразен, подчиняется общим законам, которые исследуются данной наукой. Совокупность научных представлений о мире позволяет даже выработать более общую картину мира, которая опирается на все науки или их большую часть. Но и эта картина мира остается принципиально неполной. Кроме того, сами научные представления о мире подвержены достаточно сильным

379

изменениям, что заставляет изменять и общую научную картину мира.

Таким образом, безусловно, что научная картина мира составляет существенную часть общего представления о мире, но даже здесь она явно недостаточна. Общее же представление о бытии строить на фундаменте частных наук просто ошибочно. Должно существовать более фундаментальное, философское объяснение бытия, с учетом всех перечисленных компонентов. Интуитивно люди это понимали, что и отражается в самом осознании того факта, что за изменчивостью мира стоит нечто стабильное, постоянное, которое и может выступать в качестве объясняющей причины устройства мира. В истории философии в качестве такой мыслимой стабильной конструкты, как мы попытались показать, выступает **категория бытия.**

Любая онтологическая конструкция кладет в свою основу бытие, разворачивая из него сетку понятий и категорий, его описывающих, а также систему принципов и методов его познания. Несмотря на внутрифилософское разнообразие, тем не менее есть ряд категорий, которые в той или иной интерпретации исследуются большинством философский концепций, по крайней мере тех, кто стоит на онтологической позиции. Это такие категории, как «бытие и небытие», «материя», «сознание», «движение», «развитие» «пространство и время», «истина», «цель», «элемент», «вещь», «свойство», «отношение» и т. д.

В *наиболее широком смысле бытие обозначает собой существование* и реализуется для человека как существование мира предметов, мира явлений, мира идей и т. д. Строго определить категорию существования невозможно, что было показано всех ходом истории философии, хотя попыток такого рода было много. И это не случайно, т. к. существование является предельной характеристикой бытия,

его самовыражением. Но, чтобы как-то разъяснить это понимание, можно указать на целый ряд понятий, которые являются аналогами ему. Это такие понятия, как «наличность», «данность», т. е. буквально, то что есть. Соответственно, *мы можем уточнить категорию бытия как особого рода единство форм и способов существования.* Разнообразие форм существования дает нам

380

разнообразие структур бытия. В самом общем плане мы можем здесь говорить о бытии вещей или предметного мира, бытии духовного, бытии человека и бытии социального.

2. Онтологические модели бытия как существования

Таким образом, формы бытия, в свою очередь, различаются по их отнесению к объективной и субъективной реальности. Соответственно, в истории философии для обозначения **объективной реальности** была выработана категория материи, или реального мира, или природы, т. е. всего того, что существует независимо от сознания человека. А **субъективная реальность** была связана с такими понятиями, как дух, сознание и т. д., которые заключают в себе все разнообразие сознательной и бессознательной психической деятельности индивидуального или коллективного «Я», связанного с сознанием человека.

Таким образом мы можем рассматривать *бытие еще и как особого рода структуру или универсум, в котором реальные различия форм бытия исчезают и остаются только его абстрактные характеристики, которые и выступают предметом онтологии.*

Фундаментальными абстрактными категориями бытия являются «дух» и «материя».

Понятие материи прошло долгую эволюцию. Ее отождествляли с конкретным веществом или группой веществ (Античность). В этот же период ее уже понимали и как абстракцию типа гомеомерий или апейрона, которые являются неопределяемым началом бытия. В Античности же было выработано мощнейшее представление о материи как атоме, т. е. о мельчайших частицах, из которых состоит все в мире. В период ньютоновско-картезианской физики материя отождествлялась с веществом или массой инертного, покоящегося вещества.

Понятие духа (в различных вариантах, мышления, сознания) выступало либо как свойство материи, либо противопоставлялось ей как высший атрибут бытия.

381

Таким образом, можно выделить следующие варианты построения онтологии.

2.1. Материалистическая онтология

Говоря о материалистической онтологии, необходимо сделать ряд уточнений. Прежде всего в данном типе онтологии изменяется содержание понятия «бытие», которое при всех разнообразиях его вариантов фактически сводится к разновидности понимания материи, будь то поиск одного или нескольких первоначал или нахождение иной материальной основы мира. В результате этого, исследование бытия есть по существу исследование природного мира, т. е. того, что у Аристотеля было второй философией, или физикой. Материалистическая онтология, таким образом, исследует фундаментальные материальные предпосылки реального бытия или действительности.

Идея первоначала, или субстанционального начала, в связи с развитием наук приобретает конкретно-научные черты. Конечно, в философии развивались и другие линии в трактовке бытия, но, безусловно, что ориентация на его совмещение с научными данными, а, значит, и неизбежная ориентация на критерии научности, стала магистральной линией развития философии по данному вопросу. В связи с развитием наук Нового времени идея субстанциальности мира переходит в новое качество и строится исходя из физических представлений.

В основе физики Ньютона лежит убеждение в «простоте» устройства мира и его исходных элементов. Поэтому в качестве субстанции выступает материя. Это — вещество, или механическая масса (т. е. количество материи), которое состоит из физически неделимых мельчайших частиц — атомов. «Быть материальным» означало «состоять из неделимых частиц», обладающих массой покоя. Правда, сам Ньютон (будучи глубоко религиозным человеком) не отрицал существования Бога. Причем чисто материалистическая концепция физики даже выступала своеобразным косвенным средством обоснования его существования. С позиции механики, масса — инертна, она не может двигаться без приложенных к ней усилий. Поэтому для

382

пассивной материи необходим первотолчок, которым и выступает в ньютоновской системе Бог.

Создается механическая картина мира, в которой материя представляла собой иерархию систем. Вначале атомы связываются в некоторые тела, которые в свою очередь образуют более крупные тела, и так вплоть до космических систем. Вещество равномерно распределено во вселенной и пронизывается силами всемирного тяготения. Причем скорость распространения взаимодействий считалась бесконечной (принцип дальнодействия). Соответственно, в этой физике пространство и время рассматривались как абсолютные сущности, не зависимые друг от друга и от других свойств материальной действительности, хотя к этому времени существовали и противоположные концепции (например, Августина или Лейбница). Ньютон, как позже отмечал А. Эйнштейн, фактически дал модель мира, которая в силу своей стройности долгое время оставалась непревзойденной. «Мышление

современных физиков в значительной мере обусловлено основополагающими концепциями Ньютона. До сих пор не удалось заменить единую концепцию мира Ньютона другой, столь же всеохватывающей единой концепцией»[1].

В то же время, отмечает А. Эйнштейн, концепция Ньютона, по существу, представляла собой именно теоретическую (сконструированную) модель, которая не всегда вытекала из опыта. В философском плане Ньютон дал своеобразную общую картину мира, которая базировалась на том, что физические закономерности, присущие части мира, распространялись на его абсолютное понимание. Предлагалась картина мира, которая одинакова для всей вселенной. Таким образом, обоснование материального единства мира здесь было связано с очень сильными теоретическими допущениями, характерными для философии метафизического материализма данного периода.

Само развитие физики подвергло сомнению установленные физикой Ньютона взгляды на мир. На рубеже XIX — XX вв. в физике происходят кардинальные открытия. А с 1895 по 1905 год эти открытия в силу их

Эйнштейн А. Физика и реальность.— С. 102.

383

количества и значимости приобретают взрывной характер, разрушая старые представления о физике и той картине мира, которая на ней базировалась. Каждое из открытий разрушало основанное на теории Ньютона физическое представление о мире и наносило удар по метафизическому материализму, который был в этот период господствующей философской концепцией и базировался при построении философской онтологии на принципах классической физики. Кризис ньютоновской физики показал принципиальную относительность конкретно-научных представлений о мире, опиравшихся на очень сильные допущения в интерпретации мира. Оказалось, что сам принцип экстраполяции (распространения) наших знаний о части вселенной на весь мир неправомерен и ограничен, что законы микро-, макро-и мегамира могут в значительной степени отличаться друг от друга.

Парадокс философской ситуации данного периода заключался в том, что метафизический материализм был уже не способен объяснить новые явления в физике, а диалектика была в достаточной степени оторванной от развития конкретных наук.

Для объяснения новых проблем необходима была более синтетическая концепция, соединяющая в себе материалистические и диалектические компоненты подхода к миру, и на эту роль стал претендовать диалектический материализм. Здесь была предпринята попытка выработать самостоятельную форму онтологии, базируясь на соединении знаний из области естественных наук, прежде всего физики и диалектико-материалистической разновидности философии.

Философия диалектического материализма в вопросах онтологии базировалась на синтезе материалистических учений и материалистически истолкованной диалектики Гегеля, что и позволяет ее по многим пунктам относить к классической модели онтологии. Соответственно, формирование понятия материи, как центральной части онтологии, шло по пути отказа от ее представления как некоторого вещества или совокупности веществ (влияние материализма) к более абстрактному пониманию с элементами диалектики (влияние Гегеля). Так, например, Энгельс, исследуя понятие материи и высказывая идеи о том, что материя это

384

некоторая абстракция, т. е. чистое создание мысли, которое не существует чувственно, одновременно, в некоторых случаях трактовал ее вслед за французскими материалистами как совокупность веществ[2]. Плеханов в 1900 году писал, что «в противоположность *«духу», «материей»* называют то, что *действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения.* Что же именно действует на наши органы чувств? На этот вопрос я вместе с Кантом отвечаю: *вещь в себе.* Стало быть, *материя есть ни что иное, как совокупность вещей в себе, поскольку эти вещи являются источником наших ощущений»*[3].

И, наконец, В.И. Ленин ставит в центр диалектико-материалистического понимания онтологии представление о материи как особой философской категории для обозначения объективной реальности[4]. Это означало, что она не может быть сведена к какому-то конкретному физическому образованию, в частности к веществу, как это допускали физика Ньютона и метафизический материализм.

Это была форма материалистического монизма, т. к. все остальные сущности, в том числе и сознание, рассматривались как производные от материи, т. е. как атрибуты реального мира. «Диалектический материализм отвергает попытки строить учение о бытии спекулятивным путем... «Бытие вообще» — пустая абстракция»[5]. Исходя из этого утверждалось, что материя объективна, т. е. существует независимо и вне нашего сознания. Отсюда делался вывод о связи онтологии и гносеологии, в частности, о том, что научное познание есть прежде всего познание материи и конкретных форм ее проявления, а объектом философии выступает материя и формы, через которые она реализует свое существование. Философами данного периода, которые стояли на иных позициях, было сразу отмечено, что такое понимание материи во многом перекликалось с аналогичными понятиями объективного идеализма. В таком понимании был понятен гносео-

[2] См.: *Маркс К., Энгельс* Ф. Соч. 2-е изд.— Т. 20.— С. 550, 558-559.

[3] Еще раз материализм // Плеханов Г.В.— Т. XI.— М., 1923.— С. 137.

[4] См. *Ленин В.И.* Поли. собр. соч.— Т. 18. — С. 131.

[5] См.: Диалектика материального мира. Онтологическая функция материалистической диалектики.— Л., 1985.— С. 26.

385
логический смысл материи, связанный с обоснованием принципа познаваемости мира, но был неясен ее онтологический статус (призыв дополнить ленинское определение материи онтологическими характеристиками был очень популярен и в советской философии).

В данной философской системе категория бытия не выполняла никаких функций, кроме как синонима объективной реальности, поэтому онтология трактовалась как теория материального бытия. Любые рассуждения о «мире в целом», о «бытии как таковом», о соотношении «бытия и небытия» даже в рамках предшествующего материализма рассматривались как существенный недостаток онтологических концепций. «Начиная построение онтологии с выдвижения «общих принципов бытия», относящихся к «миру в целом», философы фактически либо прибегали к произвольным спекуляциям, либо возводили в абсолют, «универсализировали», распространяли на весь мир вообще положения той или иной конкретнонаучной системы знаний... Так возникали натурфилософские онтологические концепции»[6].

Категория субстанции здесь также оказывалась лишней, исторически устаревшей, и предлагалось говорить о субстанциальности материи[7]. «Снятие» извечной философской проблемы противопоставления бытия и мышления обосновывается положением о совпадении законов мышления и законов бытия. В результате чего диалектика понятий является отражением диалектики действительного мира, поэтому законы диалектики выполняют гносеологические функции[8].

Сильной стороной диалектического материализма стала ориентация на диалектику (при всей критике Гегеля), что проявилось в признании принципиальной познаваемости мира, основанной на понимании неисчерпаемости свойств и структуры материи как всеобщей категории онтологии, и детальное обоснование диалектики абсолютной и относительной истины как принципа философского познания.

[6] Там же. — С. 29-30.

[7] См.: Там же.— С. 71.

[8] См.: *Доброхотов АЛ.* Онтология // Философский энциклопедический словарь.— С. 459; *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.— Т. 21.— С. 302.

386

2.2. Объективно-идеалистическая онтология (Августин, Гегель)

Объективно-идеалистическая позиция в понимании бытия реализуется в признании объективно существующей идеи, абсолютного духа, мирового Разума, в теологическом варианте Бога и т. д. Соответственно, в качестве особого рода сущности, все богатство бытия есть своеобразное логическое разворачивание абсолютного духа, через систему понятий, отражающих иерархичность бытия. Обычно это глобальные философские системы, охватывающие буквально все, о чем можно помыслить человеческим разумом. Некоторый парадокс данных систем был даже не в противопоставлении реальности, а просто в том, что сама реальность выводилась из абсолюта. Хотя в философском плане это вполне объяснимо и даже логично. Поэтому анализируя системы такого рода и отвлекаясь от их изначальных установок, мы, вдруг, неожиданно замечаем, что на уровне анализа конкретных проблем данные философские объяснения не слишком отличаются от материалистических. Не случайно именно объективный идеализм Гегеля был выбран Марксом в качестве объекта знаменитого «переворачивания с головы на ноги», что сделало его фундаментом диалектико-материалистического подхода. Обе позиции схожи именно в силу того, что в основу кладется одно начало, порождающее или объясняющее мир. Именно это позволяет и той, и другой концепции построить теорию бытия на монистической основе как единую систему.

Примером **теологического варианта** может выступать концепция средневекового философа и теолога Августина. Принимая тезис Аристотеля об изначальном божественном начале, Августин интерпретирует его по-своему. У Аристотеля Бог хотя и является причиной мира, но лишь целевой причиной, которая задает тенденцию развития мира, но не есть причина физического мира. У Августина Бог — творец и причина всего существующего. Как отмечает современный французский философ Турина, следует лишь удивляться, как был интерпретирован Аристотель. У последнего Бог не только не создает мир, но внешен, инертен по отношению к нему, «ибо мыслит только самого себя». В христианской геологии Бог не столь невозмутим, а, напротив, активен
387
и ради спасения мира готов пожертвовать даже своим сыном. «В результате метафизика была сведена к теологии, понятой как наука о первой сущности, к которой все сущности привязаны как причине своего бытия»[9]. И соответственно, античное понятие мудрости, было проинтерпретировано как знание Бога. А отсюда вытекает значение философии как любви к мудрости. Это — любовь к Богу. «Мудрость есть знание вещей божественных»,— писал Августин. Соответственно, если наука исследует знание человеческого, то мудрость — знание божественного. Но, поскольку божественное является первоначалом, то именно теология опирается на абсолютную достоверность, данную от Бога, придавая достоверность и другим наукам.

Рационально-идеалистический вариант представлен в концепции диалектики абсолюта Гегеля.

Гегель изначально исходит из тезиса о совпадении бытия и мышления, следовательно о совпадении онтологии и логики. Поэтому изложение онтологии происходит в его труде, который называется «Логика». Фактически, на новом этапе, это возвращение к схеме Аристотеля, который различал первую

философию, или теологию (метафизику), занимающуюся исследованием первоначал, и вторую философию, или физику, которая исследовала основы природного бытия.

В основе всей системы Гегеля стоит Абсолют, который понимается как божественное в его вечной сущности, как истина сама по себе. Абсолют представляет собой процесс реализации идеи, проходящей разные стадии развития.

Вначале абсолют развивается как *«идея в себе или идея как логос»,* исследованием этого занимается логика, в рамках которой разворачиваются все предельные характеристики бытия. Далее абсолют реализуется как *«идея вне себя»* (философия природы) и завершается *«идеей в себе и для себя»,* или как «идея, вернувшаяся к себе» (философия духа). Соответственно, философия природы здесь это особый период отчуждения идеи на пути перехода к Духу.

Понятно, что именно логика представляет собой онтологию Гегеля, хотя и в философии природы иссле-

[9] *Гурина М.* Философия.— М, 1998.— С. 194.

388

дуются предпосылки реального мира, т. е. реализация идеи в природе также может быть отнесена к онтологическому философскому материалу, или то, что раньше Аристотель относил к предмету физики.

Внутри логики выделяются, соответственно, логика бытия, логика сущности и логика понятия.

Логика бытия подразделяется на логику качества, количества и меры. Понятие качества совпадает с вещью, количество — это то, в чем отсутствует качество. Мера есть синтез, снимающий противоречие качества и количества.

Таким образом, образуется абсолютное начало логики также в виде триады: бытие, небытие, становление, и разворачивается вся понятийная система Гегеля. В логике бытия мысль как бы скользит по горизонтали.

Соответственно, по закону гегелевской триады, бытие должно быть снято в результате познания, обогатившись конкретным содержанием. Отсюда и первое противоречие бытия. Это, с одной стороны, — всегда нечто (конкретность), а с другой, — ничто (абстракция). Таким образом, бытие — это первая чистая мысль. Но тогда возникает другое противоречие. Истинная философская система должна базироваться на истинном начале. А истина сама по себе — это конец, завершение рассуждения, конец некой цепочки мысли. Гегель делает вывод, что истинная система замкнута, ее конец должен совпадать с началом, т. е. первичная абстрактность бытия должна наполняться конкретным содержанием всей системы знаний. Категория бытия — это начало построения любой философской системы.

Противоречие между *бытием* и *ничто* как раз и разрешается в категории *нечто,* в которой исчезает неопределенность и абстрактность бытия. Оно начинает обладать реальными признаками, т. е. определенным качеством. Происходит переход от категории «для-себя-бытие» к определенному бытию. Это, в свою очередь, определяет переход от бытия к сущности.

Логика сущности заставляет мысль двигаться вглубь, вскрывая процесс перехода от категории видимости к сущности и явлению, показывая их реализацию в действительности, выявляя суть случайности и необходимости. Соответственно, выделяются логика

389

«сущности сущности», «логика сущности явления» и «логика сущности действительности». Т. е. вскрывается специфика этих онтологических предпосылок. Здесь бытие теряет свою неопределенность и абстрактность, оно становится лишь видимостью, т. е. явлением, за которым стоит сущность, которую мы должны познавать. Бытие здесь проявляется в категории существования и действительности.

И, наконец, **логика понятия** представляет собой определенное завершение, когда мысль достигает полноты, как бы возвращаясь к себе. Гегель называет логику понятий еще и субъективной логикой. Здесь исследуются предельные понимания субъективности, объективности, идеи и абсолютной идеи.

Но все, что здесь было изложено, это лишь абстрактный уровень, это, как говорил Гегель, «представление Бога». Для того, чтобы развить понимание движения идеи дальше, необходимо исследовать сотворенный мир, т. е. природу. Этому посвящена гегелевская философия природы, в которой абсолютная идея отчуждает себя. Здесь исследуются механика, физика и органическая физика или биология. В собственном онтологическом смысле здесь интересно рассмотрение механики, в которой анализируются категории пространства и времени, материи и движения.

Кроме того необходимо особо выделить **субъективно-идеалистическую позицию** по отношению к проблемам онтологии. Здесь проблема передвигается в плоскость гносеологии, и речь фактически идет о правомерности использования таких общих понятий, как «материя» или «дух», для объяснения. Поскольку в этом мире мы можем достоверно говорить только о том, что переживается нашими чувствами и сознанием и нет гарантии, что есть нечто еще, находящееся за пределами сознания, то быть и означает быть воспринимаемым. Поэтому либо существует Бог, с которым мы при некоторых обстоятельствах можем соприкасаться непосредственно, и это зависит не от нас, либо природа вещей, их познание в конечном счете вообще невозможно. Предмет есть до тех пор, пока мы его воспринимаем. Соответственно, конструировать сложные системы с использованием таких понятий, как ДУХ или материя — абсурд, т. к. они не могут быть восприняты нами.

390

3. Понятие субстанции и субстанциональность бытия

Вторая группа предельных вопросов, наряду с выяснением сущности бытия, была связана с вопросом о том, а что же лежит в основе мира, не существует ли некого особого образования, которое или содержится во всех предметах и явлениях мира, или из которого всех их можно выделить. В истории философии, как мы уже подробно разбирали, в качестве понятия, отражающего смысл этих поисков и акцентирующего различные варианты решений данной проблемы, выступает «субстанция». Субстанция (от лат. substantia, — первооснова, сущность) понимается как некоторая реальная основа конкретного мира, проявляющаяся в самых различных формах существования предметов и явлений. К субстанции сводятся все формы проявления бытия.

Существуют **качественные интерпретации** данной проблемы.

Соответственно, здесь также формулируются позиции **идеализма и материализма,** по определению той субстанции, которая лежит в основе мира: материя или сознание (идея). Одно направление исходило из поисков некой умопостигаемой, идеальной основы, определяющей структуру бытия и выступающей в качестве некоторого смыслового стержня построения онтологии (субстанциально-монистический идеализм, который мы кратко будем обозначать как субстанциальный идеализм). Другое, напротив, исходило из поисков материального начала, из которого далее можно вывести все особенности мира. В диалектическом материализме понятие субстанции либо объявляется излишним и отождествляется с материей как единственным началом бытия. Либо говорится о необходимости данной категории для снятия элементов противоположности между материей и сознанием, что позволяет последнее объяснять как высокоорганизованное свойство материи, как этап ее эволюции.

Кроме этого, различается **метафизическое и диалектическое** понятие субстанции. В первом случае в основе бытия лежит неизменное, абсолютное начало (Аристотель) . Во втором случае, в основе мира лежит изменчивая сущность (у Гегеля самореализация абсолютного духа).

391

Количественные интерпретации данной проблемы связаны с тем, сколько субстанциальных кладется в основу мира.

Те философы, которые кладут в основу мира одну, единую субстанцию, называются **монистами** (Спиноза, Гегель, Маркс). При этом монизм может носить как идеалистический, так и материалистический характер. Монистическое понимание единства мира, в свою очередь, в истории философии реализовалось в двух основных философских школах. **Идеалистический монизм** исходит из того, что в основе мира лежит дух, идеальное начало (Бог, Идея, Абсолютный Разум). Наиболее крупные представители данного течения в философии — Платон, Гегель. **Материалистический монизм** (Фалес, Гераклит, Спиноза, диалектический материализм) кладет в основу мира некое материальное начало, рассматривая разнообразные свойства бытия как проявления материального единства мира.

Дуалистами называют философов, в концепциях которых в основу мира кладутся два начала: дух и материя (Р. Декарт). **Плюрализм** в онтологии исходит из множества начал, лежащих в основе бытия (Лейбниц, Демокрит).

Как правило, монистические концепции были более последовательными и на их основе создавалась обширная онтологическая система, претендующая на всеохватывающее описание мира. Кроме того, сама попытка, направленная на объяснение устройства и происхождения мира из единого начала, была более эффективной. Поэтому, с некоторой долей условности, когда мы говорим об онтологических системах, то мы прежде всего имеем ввиду различные варианты монизма.

4. Кризис онтологии. Иерархические модели бытия

Кризис идей онтологизма в начале XX века заставил философов, стоящих на онтологической позиции, в значительной степени уточнить собственные представления о бытии и его устройстве. И одна из центральных идей данного исторического периода была связана с пониманием более сложного устройства мира, не сводимого просто к абстрактному понятию бытия. Причем

392

иерархичность бытия как идея реализовывалась в самых различных вариантах, наиболее известным из которых стала «новая онтология» Н. Гартмана. Однако еще ранее иерархичную модель реального бытия представил в своих работах Ф. Энгельс. Правда, по иронии судьбы, большая их часть была опубликована гораздо позже их написания, что по времени буквально совпадает с разработками того же Гартмана, что позволяет рассматривать их идеи как исторически одновременные.

4.1. Бытие как совокупность форм движения материи (Ф. Энгельс)

Разработка указанной проблематики Энгельсом была связана с проблемой классификации наук и поисками фундаментального основания такой классификации. Возникший в это время позитивизм, утверждающий, что время метафизических построений завершилось, попытался систематизировать науки на основании их механического суммирования. Логика рассуждений была следующая: каждая из наук исследует какую-то часть реальности, а поэтому совокупность наук должна была бы нам дать полную картину этой реальности, которая могла бы быть реализована в некой единой системе наук.

Таким образом, сама идея такого системного понимания была прогрессивной, но на самом деле

значительно упрощала реальную картину бытия, т. к., во-первых, все время происходит появление новых наук, идет процесс их дифференциации, а, во-вторых, основу системы должны составлять принципы, находящиеся вне ее, т. е. метафизические. Поэтому, если в философской классике попытки связать науки и метафизику страдали спекулятивностью, то в позитивизме — упрощением ситуации.

Так, например, Огюст Конт предложил чисто формальную систему классификации наук. В философском плане она была основана на метафизическом представлении о неизменности сущности вещей и их отражения в наших понятиях. Т. е. раз полученная истина в науках оставалась незыблемой. В результате, науки, которые исследовали различные части природы, рассматривались изолированно друг от друга, и их расположение в классификации было чисто методическим, создаваемым для удобства.

393

В результате, получилась следующая классификация:

МАТЕМАТИКА ФИЗИКА ХИМИЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЗИКА

Науки здесь не были органично связаны между собой. Это было удобно, как отмечал Энгельс, для преподавания, но не более.

Энгельс исходит из идеи взаимосвязи между науками, определяемой единством материального бытия. Т. е. важнейшими методологическими предпосылками здесь выступают **принцип монизма и принцип развития.** Науки, утверждает Энгельс, можно расположить по принципу их развития от простого к сложному. Но кроме этого, поскольку Энгельс стоял на материалистических позициях, оба данных принципа должны были сочетаться с **материализмом** в качестве фундаментального основания, которое проявляется в каждой науке в виде ее субстратного начала.

Изначально, в качестве такого начала он выделяет энергию и, соответственно, классификация строится по такому субстратному началу. При этом низшие виды энергии переходят в высшие. Это приобретает следующий вид:

МЕХАНИЧЕСКАЯ >ФИЗИЧЕСКАЯ >ХИМИЧЕСКАЯ > БИОЛОГИЧЕСКАЯ >СОЦИАЛЬНАЯ.

Энгельс показывает, что существуют особые формы энергии в механических, физических и химических явлениях. Однако уже относительно биологической формы такого вывода сделать было нельзя, и Энгельс находит иное субстратное начало, которое он называет **формой движения материи (ФДМ).** Соответственно, каждой форме движения материи соответствует свой **материальный носитель (МН).** Правда, и здесь возникала проблема с материальным носителем социальной формы движения, но в целом схема приобретает более четкий вид:

ФДМ механическая	физическая	химическая	биологическая	социальная
МН масса	молекула	атом	белок	?

Таким образом, получается довольно связанное описание реального бытия, в котором низшие формы являются предпосылками высших. Однако высшие формы не сводимы к низшим. Более того, Энгельсу на

394

основании такого рода философских рассуждений удается предсказать ряд научных открытий и даже появление новых отраслей знания.

Конечно, с позиции современной научной картины мира схема Энгельса устарела, но для своего времени объяснение устройства материального бытия было дано достаточно убедительно.

4.2. «Слои бытия» Н. Гартмана

Один из тех, кто наиболее ярко поставил задачу реабилитации онтологии, был немецкий философ Николай Гартман, который предлагает так называемую «многослойную» модель бытия.

Гартман совершенно справедливо указывает, что ни гносеологизм, ни философская антропология не могут выступать в качестве общефилософских систем, т. к. вскрывают лишь какое-то одно отношение человека с миром. Однако очень быстро выясняется, что этого недостаточно, т. к. человек существо многомерное и связанное со всеми структурами мира. Таким образом, философия должна охватить «бытийные отношения», чтобы претендовать на постижение полноты мира. «Итак, надо было понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность реального мира. Таким образом, дошли до старой проблемы онтологии, т. е. той науки, которую когда-то ради теории познания отодвинули и от которой в конце концов совсем отказались»[10].

Кроме того, отмечает Гартман, проблема познания, вообще не может быть решена без решения проблем категорий. Следовательно, любая гносеология должна быть основана на онтологии. «В самом деле, никто не мыслит ради мысли. Это было бы бесплодное мышление. Напротив, сама мысль существует ради чего-то иного. А это иное есть сущее»[11]. (Вспомним тезис диалектического материализма о совпадении онтологии и гносеологии). Следовательно, познание есть один из видов бытийного отношения «между сущим объектом и таким же сущим субъектом»[12]. Познание не изменя-

[10] *Гартман Н.* Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник.— М., 1988.— С. 321.

[11] *Гартман Н.* Познание в свете онтологии // Западная философия. Итоги тысячелетия.— Екатеринбург, 1997.— С. 471 —472.

395

ет предмета (это был бы уже поступок), а раскрывает его сущность. А это область онтологии.

Таким образом, целый ряд трудностей, которые были в гносеологизме, достаточно легко

преодолеваются в онтологии. Становится понятным удвоение и множественность, т. к. познание схватывает лишь одну сторону предмета. И в этом нет никакого противоречия, и становится понятной невозможность абсолютного описания бытия. Тем самым ставятся границы релятивизму. Множество мнений, знаний о мире не означают множественность существования предмета.

Итак, необходим возврат к онтологии, но с учетом всего того, что произошло в философии в период господства гносеологизма. «...Онтология сегодня стала совершенно иной фундирующей основой, чем могли быть старые теории универсалий»[13]. Итак, можно сделать вывод, описывающий задачи, которые ставит Гартман: от универсальной онтологии через ее гносеологическую критику, к новой онтологии через критику гносеологизма.

Новая онтология не может не учитывать развития наук и строить свою систему на чисто умозрительных началах, выдумывая некие субстанциальные связывающие принципы. Последние заменены конкретными законами, которые имеются в мире и которые исследуют науки. Следовательно, в основе онтологической системы должна стоять не субстанциальность, а диалектика, которая связывает в единую систему объект и процесс. Мир, таким образом, оказывается многослойным, и все слои между собой взаимосвязаны. Более высокие определяют более низкие и т. д. «Метафизика, построенная на одном-единственном принципе или на одной-единственной группе принципов (как ее раньше всегда конструировали), является поэтому невозможной. Все сконструированные картины единства мира неверны — как «метафизика снизу», так и «метафизика сверху» (исходя из материи или духа)»[14]. Метафизика должна строиться на познании естественного устройства мира, который сам по себе многослоен. «Главных слоев четыре: физически-материальный, органически-

[12] *Гартман Н.* Познание в свете онтологии // Западная философия. Итоги тысячелетия.— Екатеринбург, 1997.— С. 473.

[13] Там же. — С. 482.

[14] *Гартман Н.* Старая и новая онтология // Там же.— С. 322.

396

живой, душевный, исторически-духовный. Каждый из этих слоев имеет свои собственные законы и принципы. Более высокий слой бытия целиком строится на более низком, но определяется им лишь частично»[15].

Что же такое бытие? — задает вопрос Гартман. Идти по пути классической философии путем абстрактного конструирования данного понятия уже нельзя, но можно анализировать отношения, которые есть между реальным и идеальным бытием, таким образом: «Модальный анализ — ядро новой онтологии. Все остальное относится к учению о категориях»[16]. Таким образом, необходимо выделить фундаментальные категории (совместные принципы) и принципы отдельных слоев бытия. В такой бытийной картине нет идеального бытия как такового, как некоторого отдельного образования, а есть духовный слой, который является лишь одной из плоскостей единого бытия, в который включаются язык, право, нравственность и т. д. Все слои бытия переплетены между собой и определенным образом субординированы, «категории более низкого слоя проникают в более высокий, и существенная их часть остается там... Повторение более низких категорий в более высоких слоях бытия составляет единство мира; появление новых категорий на более высоких слоях (категориальное novum) составляет его несводимое разнообразие. Нельзя все в мире свести к одному знаменателю. Отсюда крах всей монистической метафизики»[17]. Исходя изданной онтологии можно, по мнению Гартмана, объяснить все явления мира, включая духовные образования. Причем диалектика заключается в том, что более низкие категориальные принципы выступают основанием более высоких, их необходимым фундаментом, а более высокие, хотя и зависят от первых, но выступают как более самостоятельные, «свободные», т. к. способны воздействовать на низкие. Следовательно, например, понятие свободы воли человека, исходя из этого, является не просто чьей-то декларацией, а отражением того факта, что личность располагается на иной плоскости бытия.

[15] *Гартман Н.* Старая и новая онтология // Там же.— С. 322.

[16] Там же.

[17] Там же. С. 323-324.

397

Глава 3. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ СВОЙСТВА И ДИАЛЕКТИКА БЫТИЯ

1. Движение как фундаментальное свойство бытия

Проблема движения всегда стояла в философии очень остро. При внешне неоспоримом факте, что движение существует, в истории философии всегда были концепции, которые отрицали это. Будем исходить из того, что те или иные философы, отрицая движение, наверное, опирались на некие рациональные аргументы и отрицание движения было связано со сложностью данного феномена. Итак, что такое движение? Познаваемо ли оно? Как соотносятся движение и покой? Какие существуют формы движения?

Удивительно, что все эти проблемы в той или иной форме были затронуты еще античными

мыслителями, и именно Античность предложила определенные векторы решения проблемы движения, которые, конечно, видоизменялись до нашего времени, наполняясь новым конкретным содержанием, но в целом оставаясь теми же. Соответственно, есть смысл кратко остановиться на вариантах решения проблемы движения в Античности.

Первый вариант был широко представлен в Античности ионийской философией и прежде всего внутри милетской школы. Суть этих представлений была связана с тем, что движение понималось в самом общем плане как возникновение, уничтожение и становление всего сущего.

398

Анаксимандр, создавая свое учение об апейроне, отмечал, что его важнейшим свойством является движение. А поскольку сам апейрон вечен, то он находится в вечном движении, следовательно, движение вечно и всеобще. Поэтому, «вечное движение — начало, обладающее старшинством над влагой... от него одно рождается, другое уничтожается»[1]. **Анаксимен** и **Гераклит** также полагали, что движение вечно и выступает причиной всех изменений. Именно Гераклиту принадлежит известное всем высказывание о том, что нельзя в одну реку вступить дважды, и о том, что все течет и все изменяется. Аристотель, комментируя Гераклита, замечает, что речь идет не о мире как таковом, хотя он действительно изменяется, а о том, что любое наше высказывание о предмете не может носить абсолютного характера. Все эти философы, акцентируя внимание на моменте движения, на движущем характере самого бытия, как бы отодвигали на второй план проблему устойчивости, сохранения движения.

Соответственно, второй вариант трактовки движения, который был развит в элеатской традиции, напротив — базировался на абсолютизации моментов устойчивости в движении, что и приводило к выводам, отрицающим всеобщность движения.

Так, например, у **Парменида** бытие неподвижно и едино, оно замкнуто само в себе «в пределах оков величайших». «Его бытие не поток, как у Гераклита, а как бы лед»[2]. Ну и наконец, как бы логический вариант данной проблемы был представлен **Зеноном Элейским,** который, защищая тезисы своего учителя Парменида, разрабатывает целую систему обоснования того, что движения нет. Выражением этого становятся знаменитые апории Зенона, в которых обосновывается отсутствие движения и доказывается единство и неподвижность бытия.

Третий вариант представил **Эмпедокл,** который попытался как бы объединить противоположные взгляды и стал рассматривать изменчивость и устойчивость как две стороны общего процесса движения. «Сочетая ионийскую философскую традицию с италийской,

[1] Фрагменты ранних греческих философов.— Часть 1.— М., 1989. — С. 119.

[2] *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии.— М., 1981.— С. 145.

399

Эмпедокл равно говорил об изменчивости и неизменности мира, но фактически в разных отношениях и частях. Мир неизменен в своих корнях и в пределах «круга времен», но изменчив на уровне вещей и внутри «круга времен»[3].

Своеобразный итог данным спорам подвел **Аристотель,** который дал развернутую классификацию видов изменения, выделив среди них возникновение, уничтожение, и собственно движение, понимаемое как осуществление сущего в возможности, переход его в действительность. Частным видом движения, по мнению философа, является механическое перемещение тела из одного места в другое, «движения помимо вещей не существует»[4].

Мысленное представление движения предполагает использование категорий места, времени и пустоты. Вечность движения Аристотель обосновывает «от противного». «Отрицание вечности движения приводит к противоречию: движение предполагает наличие движущихся предметов, которые, в свою очередь, или возникли, или же существовали вечно неподвижно. Но возникновение предметов есть тоже движение. Если же они покоились вечно неподвижными, то тогда непонятно, почему они пришли в движение не раньше и не позже. Трудно объяснить также причину покоя, а такая причина должна быть»[5]. Кроме того движение вечно, т. к. оно осуществляется в вечном времени.

Итак, движение, по Аристотелю, реализуется внутри одной сущности и внутри одной формы в трех отношениях — качества, количества и места. Т. е. для каждой исследуемой сущности всегда имеется данное трехчленное отношение. **Количественное движение** — это рост и убыль. Движение относительно места — это перемещение, или, говоря современным языком, пространственное перемещение, механическое движение. **Качественное движение** — это качественное изменение. Кроме того всякое движение осуществляется во

[3] *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии.— М., 1981.— С. 168.

[4] *Аристотель.* Физика // Аристотель. Соч.: В 4 т.— Т. 3.— М., 1981.— С. 103.

[5] Там же. — С. 321.

400

времени. Причем, если движение в пространстве и во времени изучает физика, то качественные изменения выступают предметом метафизики. Перевод исследования проблемы движения в плоскость качественного изменения позволяет рассматривать его в наиболее широком, философски предельном смысле по отношению к бытию в целом, говорить об изменчивости, процессуальности бытия.

Как мы видим из внимательного анализа представленных взглядов, вряд ли в Античности, а тем более

позже философы отрицали движение как таковое, речь шла о чем-то ином. Чем же является это иное? Какую проблему пытались решить те, кто, на первый взгляд, действительно отрицал движение?

На самом деле центральной проблемой понимания движения была (да и остается) проблема непротиворечивого описания движения на языке понятий, а это в свою очередь дает ответ на вопрос о том, познаваемо ли движение. Здесь, с одной стороны, затрагивается проблема самого движения, а с другой,— проблема самой методики обоснования этого. В частности, в Античности это было связано с дискуссией о сущности диалектики как особого инструмента обоснования. Дело в том, что начиная с софистов, диалектика стала рассматриваться как инструмент, с помощью которого всегда можно доказать противоречивость выдвигаемых утверждений. А из этого, в свою очередь, можно сделать два вывода. Первый о том, что определить что-либо вообще нельзя, т. к. всегда можно выдвинуть противоположное утверждение. Второй,— что диалектика представляет собой некий мыслительный фокус, создающий, по выражению Гегеля, «ложную видимость».

Зенон, который утверждал, что движения нет, имел в виду вовсе не его существование как такового, а лишь противоречивость самого определения движения, и тот факт, что на языковом уровне мы можем давать движению самые разнообразные, в том числе и противоположные определения. «Что существует движение, что оно есть явление, это вовсе и не оспаривается; движение обладает чувственной достоверностью, оно существует, подобно тому как существуют слоны; в этом смысле Зенону и на ум не приходило отрицать движе-

401

ние. Вопрос здесь идет о его истинности»[6]. Проблема обоснования истинности утверждения, например о том, что тело движется или покоится, была более сложной задачей, т. к. на уровне рассуждений можно было бы утверждать как то, так и ему противоположное.

Исходя из этой мыслительной противоречивости Зенон действительно делал вывод о том, что движение не обладает истинным бытием. Это составляет суть общей концепции элеатов — предмет, о котором мы не можем мыслить истинно (т. е. непротиворечиво), не может обладать истинным бытием. «С этой точки зрения мы должны понимать аргументы Зенона не как возражения против реальности движения, каковыми они представляются на первый взгляд, а как указание на необходимый способ определения движения и на ход мысли, который необходимо соблюдать при этом определении»[7].

Таким образом, вряд ли в истории философии существовали когда-нибудь философы, отрицающие движение как таковое, даже когда они так говорили. Скорее всего отрицалась познаваемость какой-то из характеристик движения, например, достоверность его чувственного познания, тем самым, безусловно, ограничивалась и возможность достоверности чувственного познания в целом. Действительно, с позиции диалектического мышления мы, с одной стороны, можем утверждать, что все в мире движется. А с другой,— рассуждая о движении или других явления бытия, мы должны это осуществлять на языке понятий, т. е. строить некоторый концептуальный каркас, который заведомо будет значительным огрублением реального положения дел. Последнее позволяет нам рассуждать непротиворечиво, исходя из правил традиционной логики, но одновременно возникает проблема, как совместить онтологическую противоречивость (противоречие мира как такового) и мыслительную непротиворечивость. Или, иначе говоря, как логически непротиворечиво отобразить диалектику движения, диалектику мира в целом.

[6] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая.— М., 1993.— С. 276. [7] Там же.

402

Действительно, для того, чтобы познать нечто, мы необходимо должны огрубить те реальные процессы, которые есть в мире. Следовательно, для того, чтобы познать движение, мы неизбежно должны его приостановить, предметно проинтерпретировать. И здесь возникает возможность абсолютизации заведомо огрубленного понимания и его расширения на трактовку движения в целом, что часто и лежит в основе различного рода метафизических истолкований.

Метафизическая концепция основывалась на абсолютизации одной из сторон движения, сводящей движение к одной из его форм. Она была обусловлена сложностью познания движения, что в некоторых случаях вело к отрицанию последнего. Так, например, Ньютон писал о том, что абсолютное движение есть перемещение тела из одного абсолютного пространства в другое. Сведение движения только к механическому перемещению неизбежно вело к признанию внешнего источника движения, хотя бы в виде первотолчка, который мог осуществить бог, мировой разум, абсолютный дух и т. д. Метафизические представления о движении были исторически оправданы, т. к. заменяли вымышленные натурфилософские представления исследованием реальных связей и отношений, но одновременно и значительно упрощали понимание движения, редуцируя все его формы к простейшим. В основе такого подхода могут находиться как абсолютизированные предметы каких-то наук, так и догматизированные философские представления, когда какая-то одна философская система выступает в качестве единственно верной (т. е. абсолютизируется в качестве единственной истины), а противоречащие ей системы просто отбрасываются.

Диалектика, как один из способов рационально-понятийного освоения бытия, основывается на особом понимании познания. Последнее рассматривается как сложный процесс, в котором субъект познания (человек) и объект познания находятся в особых взаимоотношениях. Субъект познания обладает творческой активностью, поэтому он не только и не просто созерцает мир (хотя и такой вариант отношения к миру возможен), но выступает как некая активная сторона данного процесса, избирательно относящаяся к миру,

403
выбирая из него интересующие явления и предметы, превращая их в объекты познания. Таким образом, результат познания не есть некоторое зеркальное отражение, а представляет собой определенную информацию о той или иной области бытия. В этом смысле предмет любой науки есть заведомо интерпретированная действительность, не тождественная с бытием.

В диалектической концепции движение рассматривается как особый противоречивый процесс, сочетающий в себе моменты устойчивости и изменчивости. Движение понимается здесь как атрибут материи, включающий в себя все процессы изменения, которые происходят в мире, будь то природа, общество или мышление. Как отмечал Гегель, «точно также как нет движения без материи, так не существует материи без движения»[8]. Всякое изменение, в свою очередь, есть результат взаимодействия предметов, событий или явлений через обмен материей, энергией, информацией. Именно это позволяет нам исследовать их через энергетические или информационные проявления. Для всякого объекта существовать означает взаимодействовать, т. е. оказывать влияние на объекты и испытывать на себе воздействие других. Поэтому движение — это всеобщая форма существования бытия, которая выражает его активность и процессуальный характер.

2. Движение и развитие. Модели развития

В мире присутствуют самые различные типы и виды изменчивости. Самая общая их градация может быть проведена как разделение их на качественные и количественные. Это разделение, конечно, носит относительный характер, т. к. реально качественные и количественные изменения взаимосвязаны и обусловливают друг друга. **Количественные изменения** — это прежде всего механические процессы, связанные с перемещением тел, изменением их энергии. Они являются объектом прежде всего частных наук. **Качественные изменения** связаны с изменением структуры са-

[8] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук.— Т. 2.— Философия природы.— М., 1975.— С. 64.

404
мого предмета, их превращения в другой предмет. Внутри качественных изменений, в свою очередь, можно выделить обратимые и необратимые изменения. Примером первых являются изменения агрегатных состояний. Так, например, вода переходит при соответствующих условиях в лед, и наоборот. Эти изменения также исследуются частными науками. Философию, в первую очередь, интересуют необратимые качественные изменения, которые называются развитием. Развитие как одну из характеристик бытия изучает диалектика, на основании чего последнюю часто и определяют как учение о развитии, тем самым подчеркивая факт того, что развивается само бытие и все процессы в нем.

Как атрибут бытия развитие характеризуется рядом фундаментальных черт. Прежде всего, это — неотрывность от движения, а следовательно *всеобщность,* означающие, что на всех уровнях бытия имеется развитие, хотя и носящее разный качественный характер. Последнее утверждение дискуссионно. Имеются точки зрения, говорящие о всеобщности движения, но не развития, т. к. не все предметы, например, неорганической природы, развиваются. Однако, если учитывать признак *качественного изменения* по отношению к развитию, то данное утверждение нам представляется справедливым, т. к. изменения характерны для всех уровней бытия, иное дело дифференциация характера данных изменений. Развитие характеризуется также *необратимостью,* которая понимается «как возникновение качественно новых возможностей, не существовавших ранее»[9]. И, наконец, для развития характерным выступает *направленность изменений.* Это означает, что развитие базируется на взаимосвязи элементов системы, а поэтому любые, даже кажущиеся случайными изменения, носят взаимосвязанный характер, т. е. возникают как результат некоторых взаимодействий и порождают, в свою очередь, другие изменения. Развитие, как направленное изменение, обеспечивает преемственность «между качественными изменениями на уровне системы, аккумулятивную связь последующего с предыдущим, определенную тенден-

[9] *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. — М, 1997.— С. 449.

405
цию в изменениях... и именно на этой основе появление у системы новых возможностей»[10].

Таким образом, можно сказать, что развитие — это упорядоченное и закономерное, необратимое изменение объекта, связанное с возникновением новых тенденций существования системы. Понятие развития позволяет проследить источники возникновения того или иного явления, его генетическую связь с другими явлениями, а значит, осуществлять прогнозы деятельности человека, развития общественной структуры, направления развития мира, космоса и т. д.

С проблемой направленности развития связано понимание прогресса и дискуссии по проблеме как самого этого понятия, так и его применимости к различным явлениям. На самом деле любое определение работает в рамках конкретного контекста, выполняя соответствующие функции в данной познавательной ситуации. Поэтому спорить о понятии прогресса дело бессмысленное. Есть исследователи, которые отрицают данное понятие как проявление господства идеи телеологизма, т. е. предначертанности развития. Другие признают его в качестве особого рода ценностной критериальной установки и т. д. Широкое использование понятия прогресса без уточнения его значения применительно к конкретным системам есть ни что иное, как желание человека приписать природе целесообразный характер, навязать ей свои человеческие свойства. Во многом оценка тех или иных изменений, как прогрессивных, так и,

напротив, регрессивных, есть лишь ценностная установка исследователя.

Поэтому, когда пытаются выделить критерии прогрессивного развития, они выглядят либо слишком общими, что позволяет подогнать под них любые изменения, либо, напротив, узкими, описывающими лишь какие-то локальные процессы изменений. Смысл понятия прогресса в его наиболее общей форме как развития от низшего к высшему можно усмотреть, пожалуй, лишь в том, что он представляет собой особую ценностно-мировоззренческую установку, позволяющую человеку, осмысливающему те или иные процес-

[10] Там же.— С. 450.

406

сы в природе и обществе, самоосознавать себя, перспективы своего развития и развития человечества в целом, наполняя общее определение прогресса новым содержанием в зависимости от той социокультурной ситуации, в которой он оказался, что придает его жизни оптимистичный и целенаправленный характер.

Среди множества концепций, положительно решающих вопрос об изменчивости мира и его развитии, можно выделить ряд основных моделей[11].

В **градуалистской** модели развития, выдвинутой Г. Спенсером (1820— 1903), обосновывалось положение о всеобщей постепенной эволюции природы, в основе которой «лежит процесс механического перераспределения частиц материи, а сама эволюция идет в направлении от однородности к разнородности»[12]. Недостатки и ограниченности такой модели имеют историческое оправдание и связаны с абсолютизацией эволюционного подхода в биологии и его переноса на объяснение другого класса явлений, например, общества или природы в целом. В результате отрицались скачки «взрывообразного типа», которые в наибольшей степени характерны именно для общества.

Суть моделей «творческой эволюции», или «**эмерджентизма**» (Л. Морган, А. Бергсон), заключалась в абсолютизации момента скачков в развитии, в результате чего возникающее новое качество объявлялось несводимым к предшествующему и выступало «результатом внутренней «творческой силы», по-разному называемой и по-разному истолковываемой»[13]. Утверждалось, что человек не может предсказать наступление нового качества исходя из знания настоящего качества. В результате действительность функционирует как система спонтанно образованных уровней.

Натуралистская модель, характерная для второй половины XIX в., иногда обозначается еще как стихийная диалектика естествоиспытателей. Она основана на абсолютизации частнонаучного понимания эволюции

[11] См. более подробно: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия.— М., 1997. — С. 446-462.

[12] *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия.— М., 1997.-- С. 451.

[13] Там же.— С. 453-454.

407

(например, биологической), которое затем распространяется на объяснение мира в целом.

Равновесно-интеграционная модель — вариант трактовки развития, исходящий из абсолютизации параметров физических равновесных систем. Такая система подчиняется чисто физическим закономерностям. Поскольку все другие системы являются частью физической, то законы последней должны быть всеобщими. Постепенно данный подход стал базироваться не только на физике, но и на данных биологии, информатики и других наук, которые подходят к исследованию объектов как систем различных степеней сложности. Поэтому изначально физический характер «теории равновесия» стал рассматриваться как общий принцип объяснения мира, выражающий всеобщую тенденцию стремления любой системы к равновесию. В рамках данной модели, в частности при объяснении общества, противоречия не учитываются или рассматриваются лишь как негативный фактор, нарушающий общественное равновесие, что не соответствует действительному анализу общественных процессов, в развитии которых большое значение имеют именно противоречия.

Диалектико-материалистическая модель развития представляет собой вариант соединения гегелевских идей развития абсолютного духа и материализма К. Маркса применительно к объяснению бытия, которое трактуется, в свою очередь, как прежде всего природное бытие. Соответственно, в мире Действуют наиболее общие философские законы, с помощью которых можно объяснить изменения, происходящие в природе, обществе и мышлении. Здесь были достигнуты значительные результаты в объяснении природы, общества, мышления, бытия в целом. Многие тенденции данной концепции развивались в русле мировой философии и высоко оценивались, в том числе и представителями иных направлений.

3. Диалектика бытия и всеобщие законы развития

Отвечая на спектр выделенных выше вопросов, связанных с решением проблем развития мира, его изменчивости или, напротив, неизменности, а также

408

проблемы соотношения изменчивости и устойчивости во всех явлениях и процессах, мы установили, что они носят предельный характер, т. е. относятся к предмету философии.

Нам ближе тезис об изменчивости бытия и его развитии, из которого мы и будем исходить, продолжая дальше наши рассуждения. Как мы уже отметили, в истории философии именно диалектика

выступила как своеобразная теория развивающегося бытия, которая, как нам представляется, является более адекватной философской моделью бытия.

В основе диалектического представления о мире лежит идея о развитии мира, которую можно обозначить как **принцип развития.** На наш взгляд, вершиной в построении диалектической модели развития и проведения принципа развития была и остается концепция Гегеля, что, кстати говоря, определяет во многом и сильные стороны диалектико-материалистической модели, базирующейся на данной системе. Именно здесь в наиболее полной и завершенной форме диалектика была сконструирована как система. Гегелю удалось выявить **общие законы развития** и сформулировать **основные категории диалектики** применительно к развитию абсолютной идеи. Большинство концепций диалектики, в той или иной форме, в основу своей конструкции кладут модель Гегеля или ее основные принципы.

Не имея возможности детально изложить диалектику Гегеля (это предмет специального анализа), отметим лишь ее некоторые узловые моменты.

Рассматривая соотношение **идеи и реальности,** Гегель ставит проблему самой сути перехода от идеального (логического) к реальному, от абсолютной идеи к природе. В этом смысле гегелевский абсолют, или абсолютная идея, это своеобразный логический принцип, и он вовсе не существует в реальном смысле.

Сама абсолютная идея погружена внутрь логического (в смысле идеального) пространства и должна каким-то образом «вырваться» оттуда в другие сферы. Природа оказывается лишь одной из этих сфер и, соответственно, лишь одним из этапов внутреннего развития идеи. Природа оказывается инобытием самой абсолютной идеи или ее иным воплощением. «В при-

409

роде мы не познаем ничего другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме *овнешневания* (Entäußerung), внешнего обнаружения точно так же, как в духе эта же самая идея есть *сущая для себя* и *становящаяся в себе и для себя»*[14]. Таким образом, природа принципиально объясняется из идеи, которая изначально лежит в ее основе.

Безусловно, эта мысль глубоко идеалистична, но это не отнимает у нее смысловой эффективности при решении в том числе (а может быть и в первую очередь) проблем исследования реального бытия, мира, всеобщих законов развития. Гегель с позиций объективного идеализма дал фактически целостную концепцию развития человеческого духа, человеческой культуры. Не считая данный подход единственно возможным, нельзя не отметить, что гегелевская диалектика оказала огромное влияние на все последующее развитие философии, прежде всего в части ее использования как особой философской культуры мышления. Гегель создал понятийный каркас диалектического подхода к исследованию мира и человека. Этот подход при всех его интерпретациях и изменениях в целом остается одинаковым во всех философских концепциях, стоящих на позиции целостного описания мира. Философский анализ проблем с позиции диалектики является одной из наиболее эффективных форм философской рефлексии над миром, которая позволяет рассматривать последний как особую целостную систему, развивающуюся по специфическим универсальным закономерностям.

В основе диалектики как особой модели философского подхода к миру лежат выделенные Гегелем основные законы диалектики. Их можно рассматривать как законы чистого мышления. В этом случае реальность предстанет лишь как реализация абсолютной идеи через указанные законы. Либо рассматривать их как законы реального бытия. На самом деле, поскольку речь идет и в том, и в другом случае о предельностях или точнее о предельных онтологических характеристиках, то различение здесь на идеализм (Гегель)

[14] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук.— Т. 1.— М, 1974.— С. 103-104.

410

или материализм (вариант диалектического материализма) весьма условно. И тот, и другой варианты позволяют объяснять реальное бытие. Поэтому марксистское переворачивание Гегеля представляет собой лишь «философское упрощение» представления о бытии, которое не меняет сути концепции, но делает ее менее логичной. Это своеобразная интерпретация идеалистической системы в материалистическом духе. Тем не менее, если мысленно отмежеваться, в одном случае, от абсолютной идеи как первоначала, а в другом — от настойчивых повторов материалистических заклинаний, то останется стройная система законов и категорий, которые на предельном уровне позволяют нам решать онтологические проблемы.

Итак, Гегель выделяет три закона диалектики: «закон отрицания отрицания», «закон перехода количества в качество», «закон единства и борьбы противоположностей». Эти законы не существуют оторванно друг от друга, а реализуются как компоненты единого общего процесса развития. Любой предмет, явление представляет собой некоторое качество, единство его сторон, которые в результате количественного накопления противоречивых тенденций и свойств внутри этого качества приходят в противоречие, и развитие предмета осуществляется через отрицание данного качества, но с сохранением некоторых свойств в образовавшемся новом качестве.

Закон отрицания отрицания означает, что в любом процессе развития каждая последующая ступень является, с одной стороны, отрицанием предшествующей ступени (через отрицание каких-то свойств и качеств), а с другой — отрицанием этого отрицания, т. к. воспроизводит в изменившемся предмете, на новой ступени, в новом качестве некоторые свойства и качества отрицаемого предмета. В процессе

любого развития диалектически сочетаются моменты разрушения элементов старой системы и моменты преемственности, т. е. сохранения свойств старой системы при обогащении их новым качеством. Закон отрицания отрицания выступает прежде всего как синтез, т. е. достижение нового качественного содержания не путем простого их суммирования, а за счет преодоления противоречивых сторон предмета. Это дает основания в более общей

411

форме обозначать его как «закон диалектического синтеза»[15]. Это обеспечивает, с одной стороны, изменение и появление нового предмета, а с другой, сохраняет его генетическую связь с предшествующими явлениями и предметами.

Таким образом, в процессе развития *закон отрицания отрицания характеризует направленность изменений, их преемственный характер и бесконечность.* Поскольку граница перехода от одного качества к другому представляет собой некое посредствующее качество, соединяющее в себе старые качества предмета и потенциальные качества нового предмета, то старое качество и новое качество в этом смысле тождественны, находятся в рамках единства. Для Гегеля это мыслимое единство.

Применительно к действительности закон отрицания отрицания необходимо корректировать, т. к. перед нами в данном случае присутствуют уже не операции, осуществляемые на абстрактном уровне мышления (на уровне развития понятий как у Гегеля), а изменение и возникновение новых качеств в материальном мире. Здесь имеет место не только необратимое качественное изменение или, иначе говоря, развитие, но и процессы, носящие более широкий характер без трансформации качественного состояния объектов и не направленные в бесконечность. Так, например, любые материальные системы возникают как некое качество, затем развиваются по восходящей линии, связанной с усложнением их структуры, и, наконец, переходят в стадию их распада и гибели[16].

Однако и в этом случае Гегель остается прав, т. к. все эти процессы проходят в рамках глобального единства вечной Природы и Космоса, и распад материальной системы есть предпосылка ее перехода в иное качественное состояние. Так, например, неживая материя усложняется до определенной границы, до возникновения из нее нового качества в виде живой системы или жизни. Человек как биологическое суще-

[15] См., например: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия.— М., 1997.— С. 463-473.

[16] См.: *Мелюхин С.Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии.— С. 257.

412

ство переходит на иную качественную стадию с возникновением социума, становясь существом социальным и т. д.

Закон перехода количества в качество выражает взаимосвязь между количественными и качественными изменениями и говорит о том, что в процессе развития «количественные изменения на определенном этапе приводят к качественным, а новое качество порождает новые возможности и интервалы количественных изменений»[17].

Качественное изменение обозначает возникновение нового объекта, предмета, явления. Понятие «качество» следует отличать от свойств предмета. Качество — это внутренняя определенность предмета, некоторая совокупность свойств, без которых предмет уже перестает быть данным предметом. А свойство более элементарно, это — как бы одна сторона качества.

Изменение свойств, их накопление характеризуют количественные накопления в рамках одного качества. Количество — это внешняя определенность по отношению к бытию. Определенность по степени различения предмета со стороны его пространственно-временных характеристик (размеров). Поэтому количество не выражает сущность предмета, а лишь его выделенные количественные свойства. Если качество предмета принадлежит только одному предмету, то количественные параметры различных предметов и явлений могут совпадать, например, у разных предметов могут быть одинаковые размеры. Мы можем, например, сравнивать слона с неодушевленным предметом, например, со столом. Но сравнение это идет лишь по их количественным характеристикам, которые безразличны в данном случае к качеству данных объектов, т. е. к тому, что одно из них есть живое существо, а другое нет. Качество отражает сущность предмета, а количество, в первую очередь, его форму. В реальности, выделение качества и количества объекта является лишь операцией абстрактного мышления. Нет качества без предшествующих ему и происходящих в нем всегда количественных изменений, так же как любое ко-

[17] *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. — М, 1997.— С. 473.

413

личественное изменение является результатом какого-то качественного изменения.

Поэтому Гегель в качестве понятия, фиксирующего единство количественных и качественных изменений в одной системе, выделял «меру», которая и выступала пунктом перехода (разумеется, лишь мыслимого) от количества к качеству, отражающего сущность объекта. Таким образом, качество, количество и мера суть лишь ступени развития, формы бытия.

Закон перехода количества в качество говорит о том, что в любом предмете как определенном качестве происходит накопление количественных изменений, которые на определенном уровне развития предмета (перешагнув меру) приведут к изменению его качества, т. е. возникнет новый предмет. В свою очередь этот новый предмет, новое качество порождает серию новых количественных изменений, делая тем самым процесс развития бесконечным.

В мире реализуется многокачественное развитие, когда предмет реализует количественные аспекты

своего развития, переходя к иному качеству. Например, человек мог долгое время развиваться как биологический вид, но вступив в социальные отношения, он на новой качественной ступени развивается уже как социальное существо. Таким образом, *закон перехода количества в качество характеризует сам механизм процессов развития.* При этом скорость протекания процесса развития конкретных объектов может быть различной. Развитие может носить как эволюционный, постепенный, так и скачкообразный характер. Например, в социальной практике резкий революционный переход («скачок») сопряжен со сложностями восстановления равновесия в общественном развитии, т. е. обеспечения его недостающими количественными изменениями.

Закон единства и борьбы противоположностей *выражает сущность процесса развития.* Он говорит о том, что развитие основано на наличии в любом предмете противоречивых сторон. Это обусловлено неоднородностью и бесконечностью свойств, частей, сторон любого предмета или явления. На определенном уровне они могут находиться в гармоничном единстве, тождестве. Последнее является таким состоянием предме-

414

та или явления, когда внутренние противоречия их скрыты, существуют в потенциальной форме. Однако постепенно, за счет количественных накоплений различия между противоречивыми сторонами предмета или явления усиливаются и на определенном уровне достигают такой степени, что начинают отрицать друг друга. Противоречия, которые до этого находились в единстве, начинают выступать как противоположности, что приводит к разделению единого предмета на противоположные стороны. Внутренние тенденции развития этих сторон усиливаются, вплоть до конфликта. Происходит разрешение противоречий, которое может иметь разные варианты: от эволюционной адаптации противоречивых сторон предмета друг к другу до их полного разрыва и создания противоположных предметов с собственными новыми качествами. Таким образом, развитие представляет собой процесс не только разрешения противоречий, но и создание новых, и весь диалектический путь повторяется заново. Именно поэтому процесс развития носит бесконечный характер.

Проанализированные законы диалектики тесно взаимосвязаны между собой, являясь сторонами одного процесса развития, характеризуя его с разных сторон. Мы не можем говорить о переходе, например, количества в качество без рассмотрения вопроса об отрицании старого качества и возникновении нового, что, в свою очередь, нельзя объяснить, не выявив те противоречивые тенденции, которые заложены в любом предмете и явлении. В то же время каждый из этих законов характеризует вполне конкретную сторону процесса развития, которую можно рассмотреть относительно обособленно.

Понимание законов диалектики носит более широкий характер, чем открытие законов реального, материального мира. Законы диалектики являются важной частью определенной философской культуры. Они образуют своеобразный понятийный каркас, позволяющий нам диалектически смотреть на мир, описывать его с помощью данных законов, не допуская абсолютизации каких-то процессов или явлений мира, рассматривать последний как развивающийся объект. И в данном случае даже не важно, строится ли это пони-

415

мание на идеалистической основе, когда мир выступает в качестве инобытия абсолютного духа, как это было у Гегеля, и когда данные законы суть лишь законы развития понятий, или, на материалистической основе, когда законы диалектики трактуются как общефилософские законы самой действительности. И в том, и в другом случае ценность и эффективность диалектического подхода заключается в целостном понимании мира, в котором все его части органически взаимосвязаны.

4. Детерминизм и развитие

4.1. Детерминизм и причинность

Следующий круг философских вопросов связан с решением проблемы обусловленности существования и развития мира с характером этой обусловленности. В своей наиболее общей, предельной форме это есть вопрос о том, выступает ли бытие неким упорядоченным образованием или представляет собой неупорядоченный хаос. Любое явление можно проанализировать через действие некоторых причин, приведших к его возникновению, также как и само оно может исследоваться как причина других явлений. Философские позиции здесь могут значительно отличаться друг от друга, особенно когда речь заходит о предельных основаниях обусловленности мира. У одних философов существование мира связано с естественными причинами, у других творцами его являются бог или мировой разум. Таким образом, любая будь то идеалистическая или материалистическая философская система, построенная на принципах рационального объяснения бытия, необходимо затрагивает проблему всеобщей обусловленности явлений и процессов в мире, которая и обозначается понятием «детерминизм».

В основе детерминистического подхода лежит понимание того, что любое событие, любой факт, явление и т. д. имеют свою причину и могут выступать причиной другого события, факта или явления. Понятие причины является центральным в детерминизме и выступает как «генетическая связь между явлениями, при которой одно явление, называемое причиной, при на-

416

личии определенных условий с необходимостью порождает, вызывает к жизни другое явление, называемое следствием»[18]. Т. е., иначе говоря, во взаимодействии между различными явлениями можно выделить разные типы таких взаимодействий, одним из которых является причинно-следственное.

В диалектическом подходе к миру это реализуется в выделении принципа причинности, т. е. такого объяснения взаимоотношений между событиями и явлениями, когда одно из них выступает в качестве причины другого, когда причина порождает следствие, а следствие всегда имеет свою причину. Главным признаком причинной взаимосвязи выступает *порождающий характер причины* по отношению к наступающему следствию, ее *необходимый характер* и то, что причинно-следственные отношения реализуются в определенной *пространственной и временной непрерывности.* Переносимое вещество, энергия или информация изменяются при взаимодействии с другим объектом, что является фактором появления новых предметов. Соответственно, на разных уровнях бытия существенное значение имеет качественная и количественная специфика информации, скорость ее передачи и характер воспринимающего объекта. Отсюда вытекает понимание многообразия типов причинной связи и, соответственно, вариантов детерминационных отношений.

Таким образом, понятие «детерминизм» шире понятия «причинности», т. к. сюда включаются, например, непричинные типы обусловливания, «в которых наблюдается взаимосвязь, взаимозависимость, взаимообусловленность между ними, но отсутствует непосредственное отношение генетической производительности и временной асимметрии»[19]. В качестве примера непричинного обусловливания цитируемые выше авторы указывают на «функциональную связь», которая может существовать между различными характеристиками объекта; «связь состояний», «вероятностную детерминацию» и «целевую детерминацию».

Детерминистический подход к анализу любых явлений составляет важную часть уже отмеченной нами

[18] *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. — М., 1997. — С. 406.

[19] Там же.— С. 420.

417

особой диалектичной культуры мышления, важнейшим признаком философского объяснения мира, моментом философской рефлексии. Диалектическое проведение принципа детерминизма осуществляется через систему категорий, некоторые из которых называются **парными категориями,** отражающими двойственный характер любого объекта, содержащего в себе находящиеся в единстве противоречивые стороны и тенденции. Это — рассматриваемые в отдельности полярные варианты разных тенденций.

Как мы уже отмечали, в некоторых случаях отношения детерминации принимают повторяемый и упорядоченный характер, что придает им характер определенных закономерностей. Закономерность является характеристикой причинного типа детерминации, когда все явления и события в мире объясняются через реальные, объективные взаимосвязи и отношения между ними. Детерминация в этом случае реализуется через объективные законы. Таким образом, *закономерность выступает как проявление взаимосвязанного и упорядоченного характера во взаимодействии предметов, явлений, событий в мире и связана с выявлением законов этого взаимодействия как существенной, повторяющейся, необходимой и устойчивой связи между ними.*

Законы могут быть самыми различными и отличаться друг от друга по степени общности (от наиболее общих, абстрактных, философских до конкретно-эмпирических), по сферам бытия, по предметам исследования в разных науках (законы общественные, законы природные, законы мышления, законы конкретных наук и т. д.), по детерминационным отношениям (статистические или динамические).

4.2. Парные категории

Философские категории **необходимости и случайности** характеризуют противоречивость детерминационных отношений в мире. С одной стороны, причинная обусловленность и закономерность базируются на необходимости наступления тех или иных событий, следствий, в результате действия каких-то причин. С другой стороны, в мире присутствует фактор случайности. В истории философии это приводило к прямо

418

противоположным концепциям: либо создавались философские системы, в которых абсолютизировалась роль необходимости, а случайность рассматривалась как выражение конкретно-историченой непознанности объектов, либо, напротив, абсолютизировалась роль случайности, что вело к отрицанию детерминизма в мире и, как следствие, к отрицанию его познаваемости.

С диалектических позиций случайность и необходимость взаимосвязаны и представляют собой две стороны одного процесса развития. Развитие не носит однолинейного характера, оно осуществляется в реальном мире, и на него могут воздействовать как внутренние причины, так и внешние обстоятельства. В этом плане можно было бы сказать, что наличие случайности в мире необходимо. Так уже Гегель отмечал, что данные категории нельзя мыслить друг без друга, они предполагают друг друга. Любой процесс развития, выступая как необходимый, т. е. подчиняющийся законам, реально осуществляется через массу случайных отклонений. Таким образом, *необходимость* означает, что обусловленное законами событие обязательно наступит, а *случайность* это «нечто такое, что может быть и может также и не быть, может быть тем или иным... Преодоление этого случайного есть вообще... задача познания»[20].

Случайность определяет время и форму проявления событий, отражая фактор неоднозначности развития, которое выступает как целый спектр возможностей и вариантов реализации закономерностей. Необходимость прокладывает себе путь через массу случайностей, т. к. определяющие характер ее реализации внешние обстоятельства могут быть недоступны нашему познанию.

Возможность и действительность.

Данная пара категорий затрагивает еще один момент относительности мира. Действительность — это все то, что нас окружает, то что уже существует, или, как отмечал Гегель, это «наличное бытие объекта». Можно сказать, что это актуальное бытие. Возможность же — это потенциальное бытие, т. е. еще нереализованное бытие. Это некоторая тенденция развития, которая может

[20] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук.— Т. 1.— М., 1974.— С. 318.

419

реализоваться, а может и не реализоваться. Возможность и действительность взаимосвязаны. С одной стороны, действительность содержит в себе самые разнообразные возможности развития того или иного процесса, его потенциальное будущее. С другой стороны, сама действительность есть результат реализации одной из возможностей. Количественная оценка возможности осуществления случайных событий связана с категорий вероятности как своеобразной меры возможности, когда мы можем говорить о наступлении того или иного события и формах его проявления с определенной долей вероятности.

Свобода и необходимость.

Эти категории отражают особенности человеческой деятельности в рамках взаимоотношения Человека и Мира. Существуют концепции, которые отрицают свободу человека в силу того, что он включен в систему детерминационных отношений, а следовательно, все его поступки обусловлены и зависят от соответствующих причин. Даже если человек думает, что он поступает свободно, всегда можно показать зависимость этой свободы от других людей, от обстоятельств и многих других факторов (позиция метафизического детерминизма). Этому противостоят концепции, говорящие о том, что, поскольку человек обладает разумом и может сам влиять на изменение цепочки событий, даже противостоять им, то в мире может быть реализована абсолютная свобода воли человека (экзистенциализм). Правда, философы оговариваются, что условием этого должны быть определенные, часто экстраординарные условия.

По-видимому, правы и те, и другие, а, следовательно, в абсолютном отношении — никто. Действительно, при желании любые, даже самые иррациональные действия человека можно объяснить и выстроить систему детерминант, приведших к ним. В мире нет ничего абсолютного, в том числе и свободной воли, т. к. в мире все взаимосвязано. Как отмечал Гегель, свобода воли это не просто голый произвол, который представляет собой лишь формальную свободу. «Свобода, не имеющая в себе никакой необходимости, и одна лишь голая необходимость без свободы суть абстрактные и, следовательно, неистинные определения. Свобода существенно конкретна, вечным образом определена в

420

себе и, следовательно, вместе с тем необходима»[21]. Но в то же время также нельзя говорить и об абсолютной зависимости человека. Ведь он имеет возможность выбора, возможность альтернативных действий и поступков, и для этого вовсе необязательны экстраординарные условия (как на этом настаивает экзистенциализм), хотя они могут обострить ситуацию выбора, как бы подтолкнуть человека к тому или иному решению, не столько на основе рациональных рассуждений, сколько под воздействием эмоций и инстинктов. Таким образом, выбор — это предпосылка свободы и то общество, которое дает наибольшие возможности для выбора, является более прогрессивным.

Сущность и явление.

Существующие в мире детерминационные отношения позволяют особым образом характеризовать процесс познавательной деятельности человека. С одной стороны, он стремится познать сущность вещи, предмета, явления, события, с другой стороны, эта сущность как бы закрыта от него массой случайного, несущественного для данного объекта. Поэтому сущность вынужденно проявляется для познающего своей отдельной стороной, постигая совокупность которых, человек приближается и к познанию сущности как таковой.

В этом плане сущность — это всегда нечто абсолютное, а поэтому полностью недостижимое. Мы можем, например, считать, что абсолютно познали законы природы, приняв какую-то физическую концепцию (например, Ньютона). Но проходит время и оказывается, что наши знания о физическом мире были весьма неточны и неполны и что возможно другое физическое описание мира. Познаем ли мы в этом плане сущность или нет? С одной стороны, конечно, познаем, на этой основе можем прогнозировать и объяснять те или иные явления. А с другой, наше знание остается относительным, т. к. эту сущность мы познаем через явления, которые доступны для нас настолько, насколько позволяют наши возможности и зачастую непредсказуемая глубина и сложность объекта познания.

Поэтому полная или абсолютная сущность, как отмечал Гегель, это само бытие. Таким образом, познавая

[21] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук.— Т. 1.— М., 1974.— С. 143.

421

явления, мы тем самым познаем и какие-то стороны сущности, приближаемся к ее таинственным

глубинам. Это определяет относительность наших знаний о бытии в целом, и в то же время это означает, что мы тем не менее познаем мир и можем получить знание о различных его аспектах.

Форма и содержание

Форма и содержание — еще одна реализующаяся в данной паре категорий сторона диалектики познавательной ситуации. Любое явление проявляется для нас в определенной форме. Форма фиксирует разными выразительными средствами содержание и характеризует тем самым момент устойчивости познанных нами существенных черт объекта. Форма подчеркивает устойчивость содержания, момент его статичности, определенности. Это — оформление сущности в конкретно-исторический момент ее познания, улавливание тех повторяющихся и необходимых связей, которые мы считаем закономерностью. Поэтому как форма не может существовать без содержания, также и содержание без формы. Содержание всегда каким-то образом оформлено, а форма всегда оформляет некоторое содержание. Это общефилософская закономерность подтверждает себя и в объективном мире, что позволяет говорить о соотношении формы и содержания в материальных системах. В этом случае содержание — это все то, что имеется в материальной системе, включая как ее элементы, так и структурные связи, а форма — это внешнее выражение, конкретная реализация типа существования данной системы[22]. Поэтому одно и то же содержание может иметь разные формы своего выражения. Например, демократическое устройство ряда государств может выражаться как в парламентской, так и в монархической форме. И напротив, за одинаковой формой может быть скрыто различное содержание.

5. Системность бытия

Человек всегда пытался понять устройство мироздания и выявить те связи, которые существуют в мире. Из чего мир состоит? Что удерживает его в таком со-

[22] См.: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Диалектический материализм. — М, 1987.— С. 137-138.

422

стоянии? Является ли мир случайным, хаотичным набором свойств и явлений или представляет собой некоторое упорядоченное целое? Перед нами вновь круг вопросов, которые являются «вечными», предельными, а посему относящимися к предмету философии.

Отвечая на эти вопросы, в философии были развиты два основных направления их решения. Одно из них было связано с тем, что любой предмет, объект или явление рассматривались как представляющие собой сумму составляющих их частей. Предполагалось, что сумма частей и составляет качество целого предмета. Другая позиция исходила из того, что любой объект имеет некоторые внутренние неотъемлемые качества, которые остаются в нем даже при отделении частей. Таким образом, решая проблему возможности существования объекта (от самого простого до самого сложного, включая мир в целом, бытие в целом), философия оперировала понятиями «часть» и «целое».

Данные понятия немыслимы друг без друга. Целое всегда состоит из некоторых частей, а часть всегда является единицей какого-то целого. Тесная взаимосвязь данных понятий и породила вытекающие из нее возможные варианты соотношения части и целого, которые мы привели выше. Причем, если сведение свойства целого к сумме частей лежало на поверхности, было легко представимо, то противоположная позиция о наличии некоторого внутреннего свойства целостности как таковой представлялась менее наглядной и более сложной. В некотором смысле последнее представляло собой некоторую загадку для разума, т. к. мыслилось некое свойство, которого не было в частях, а значит, оно появлялось как бы ниоткуда.

В истории философии данные альтернативные позиции известны под названиями *меризм* (от греческого слова, означающего часть) и *холизм* (от греческого слова, означающего целое). Следует еще раз подчеркнуть, что обе концепции были тесно взаимосвязаны, обращали внимание на слабости противоположных сторон и абсолютизировали собственную позицию. Поэтому аргументы, которые выдвигались сторонниками этих концепций, как правило, основывались на неоспоримых фактах, а то, что выходило за эти рамки, просто игнорировалось. В результате сформировалась группа,

423

на первый взгляд взаимоотрицающих друга положении, которые сами по себе были логически обоснованы, что позволяет их называть антиномиями целостности[23].

Меризм исходит из того, что поскольку часть предшествует целому, то совокупность частей не порождает качественно ничего нового, кроме количественной совокупности качеств. Целое здесь детерминируется частями. Поэтому познание объекта есть прежде всего его расчленение на более мелкие части, которые познаются относительно автономно. А уж затем из знаний этих частей складывается общее представление об объекте. Такой подход к исследованию объекта получил в науке название элементаристского, основанного на методе редукции (сведения) сложного к простому. Сам по себе этот подход работает очень эффективно, пока речь идет об относительно простых объектах, части которых слабо взаимосвязаны между собой. Как только в качестве объекта выступает целостная система типа организма или общества, то сразу сказываются слабости такого подхода. Например, никому еще не удалось объяснить специфику общественного развития путем его редукции к историческим личностям (элементарным частицам общества).

Холизм исходит из того, что качество целого всегда превосходит сумму качеств его частей. Т. е. в целом как бы присутствует некий остаток, который существует вне качеств частей, может быть даже до

них. Это качество целого как такового обеспечивает связанность предмета и влияет на качества отдельных частей. Соответственно, познание реализуется как процесс познания частей на основании знания о целом. Такой подход при всей его внешней привлекательности также часто оказывался ошибочным, т. к. приводил к мыслительному конструированию указанного «остатка», который и выступал в качестве главной детерминанты системы. Но сам этот остаток часто оставался неопределенным, что приводило к спекулятивным объяснениям реальных процессов.

Антиномичность данных подходов, их взаимная аргументированность заставляла задуматься о более

[23] Анализ антиномий целостности. См.: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия.— М., 1997.— С. 391-394.

424

тесной и сложной взаимосвязи между частью и целым, что постепенно привело к диалектическому пониманию данной проблемы и к тому, что обе позиции (и меризм, и холизм) в определенной степени и в определенных пределах дополняют друг друга, отражая разные уровни целостности объекта.

Действительно, развитие физики, например, долгое время шло в русле редукционистской методологии, что было весьма эффективно и позволило человеку построить стройную физическую картину мира. Однако, как только физика проникла на уровень элементарных частиц, оказалось, что законы физики здесь совершенно иные и отличаются от статистической физики. Отличие было в том, что неопределенность классической физики объяснялась отсутствием знания о движении элементарных частиц. А в квантовой механике соотношение неопределенностей выступает в качестве основы физических представлений, исходящих «из принципиальной невозможности установить одновременно и местоположение и скорость частицы»[24].

Особенно эффективно проявился антиредукционистский подход в социальных науках и биологии, в которых исследуемые объекты носят целостный характер. Так, например, генетикам удалось установить связь между анатомическими, физиологическими характеристиками организма и биологическими элементарными частицами — генами. Ясно, что идя по пути только редукции анатомических или биологических свойств, идея взаимосвязи их между собой и генами была бы просто не найдена. Интуитивно самими учеными это всегда ощущалось, внешняя непримиримость позиций преодолевалась, и они дополняли друг друга. Бихевиорист (как пример холистической установки), с одной стороны, выступает как редукционист, т. к. «пытается свести сложные формы поведения к схеме «стимул-реакция». С другой стороны, он отказывается от дальнейшего анализа элементов этой схемы, например, от разложения реакций на нервные процессы, т. е. выс-

[24] *Рапопорт А.* Различные подходы к построению общей теории систем: элементаристский и организмический // Системные исследования. Методологические проблемы: Ежегодник.— М., 1983.— С. 45.

425

тупает как холист. Для бихевиориста нервная система — «черный ящик», в который он не хочет заглянуть»[25]. Таким образом, критика с холистских позиций не давала ученым до предела упрощать теорию, а редукционистская позиция выступала просто как средство научного наполнения той или иной спекулятивной концепции.

Таким образом, два эти внешне противоположных подхода можно совместить в едином диалектическом понимании соотношения части и целого. В диалектике вырабатывается принцип целостности, основанный на понимании того, что в целом существует взаимосвязь между частями, которая сама по себе обладает различными свойствами, в частности, способностью осуществлять эту связь. Стало понятным, что на основе взаимодействия частей могут возникать такие целостности, где важную роль играют сами взаимосвязи.

Долгое время диалектика части и целого присутствовала лишь в философии на уровне рефлексивно-логических умозаключений, часто не связанных с конкретным материалом. Это объясняется тем, что такое диалектическое понимание было не востребовано науками, которые в основном находились на эмпирической стадии развития, внутри которого шел процесс накопления эмпирического материала и различного рода его классификации. Соответственно, в данный момент преобладали идеи элементаризма и механицизма, которые распространялись в виде соответствующих частнонаучных методов на познание любых явлений от механики до исследования человека и социума. Такая ситуация сохранялась вплоть до XIX века, когда накопленные знания стали столь велики и разнообразны, что понадобилось их целостное объяснение. Возникают концепции, которые пытаются связать в единые системы самые разнообразные знания, как в одной, так и в нескольких отраслях науки. В философии это в наибольшей степени осуществили Гегель, применительно к обществу К. Маркс и М. Вебер,

[25] *Рапопорт А.* Различные подходы к построению общей теории систем: элементаристский и организмический // Системные исследования. Методологические проблемы: Ежегодник.— М., 1983.— С. 53.

426

в естествознании Ч. Дарвин, А. Эйнштейн. Однако в явном виде, именно как принцип системности данную позицию сформулировал в 1950-е гг. Л. Берталанфи, когда столкнулся с решением некоторых проблем биологии, требовавших создания общей теории систем, а еще раньше, в 1920-е гг., А. Богданов при разработке своей тектологии[26], в которой он обосновывает необходимость исследования любого объекта с «организационной точки зрения». С этой позиции законы организации системы могут носить всеобщий характер и проявляться в самых разнообразных конкретных системах.

Это привело к становлению *системного подхода в качестве общенаучного метода.* Системный метод в итоге не подменяет собой философские размышления о диалектике части и целого, а представляет собой особого рода принцип общенаучного и междисциплинарного уровня, который не решает мировоззренческих или онтологических предельных философских вопросов, но, одновременно, и не является конкретно-научной методологией. Результатом системного подхода выступает создание общенаучных методологических концепций, разработка которых осуществляется «в сфере не-философского знания, главным образом в рамках современной логики и методологии науки»[27]. Системный подход не отменяет, таким образом, философского *принципа системности,* а, напротив, закрепляет его в качестве важнейшего принципа диалектического объяснения бытия, уточняя проблему части и целого в несколько иных понятиях и представлениях, связанных с определением системы как таковой. Если системный подход как общенаучный метод опирается на знания систем реальной действительности, то философский принцип системности преломляет проблему части и целого (в том числе и ее решения системным подходом) сквозь призму предельного философского отношения к миру, т. е. сквозь призму онтологических,

[26] См.: *Богданов А.А.* Тектология. Всеобщая организационная наука.— Кн.1 и 2. — М., 1989.

[27] *Садовский В.Н.* Системный подход и общая теория систем: статус, основные проблемы и перспективы развития // Системные исследования. Методологические проблемы.— Ежегодник.— М., 1979.— С. 36.

427

гносеологических, методологических и мировоззренческих проблем.

В то же время сама ориентация на исследование бытия как совокупности самых разнообразных систем дополняет философскую рефлексию уточненными понятиями и представлениями, которые являются весьма эффективными и внутри философского подхода к миру, иногда более эффективными, чем представления о соотношении части и целого. Диалектика части и целого, исторически разрабатываемая в философии, таким образом, стимулировала развитие сходных методов в науках, а знания, полученные в науках о конкретных системах, позволили значительно уточнить данную философскую проблематику через интерпретацию проблемы части и целого в терминах системного подхода.

Таким образом, принцип системности связан с тем, что исследуя различные объекты, мы должны подходить к ним как к системе. Это означает прежде всего выявление в них элементов и связей, которые между ними существуют. При этом, изучая элемент, мы должны выделять прежде всего те его свойства, которые связаны с его функционированием в данной системе. Ведь сам по себе, как отдельный объект, он может обладать неограниченным числом свойств. В системе он проявляется как бы своей одной стороной. Поэтому некоторые объекты могут быть элементами разных систем, включаться в разные взаимосвязи.

Важнейшим свойством объекта выступает его структура, которая, с одной стороны, связывает его в единое целое, а с другой, заставляет элементы функционировать по законам данной системы. Если человек как элемент включен, например, в партийную или иную общественную систему, то здесь на первый план выступает не вся совокупность его личностных свойств, а прежде всего то, что позволяет ему активно функционировать в качестве элемента данной системы. И все иные его личностные свойства будут затребованы лишь в той степени, насколько они способствуют данному функционированию, обеспечивая устойчивость и функционирование всей системы в целом. В противном случае, если человек как элемент общественной системы нарушает ее нормальное функционирование, то он будет ею отторгнут или будет вынужден отказаться от

428

проявления некоторых собственных качеств, мешающих данному функционированию.

Особенность системного принципа заключается в том, что, исследуя с его помощью явления, мы исходим из целостности объекта. В философском смысле это позволяет нам рассматривать бытие тоже как особого рода систему. Это означает, что мы можем выделять в нем различные уровни и подуровни, выявлять самые разнообразные системы связей, т. е. разные структуры, рассматривая эти структурные связи как особого рода закономерности, которые можно познавать. Причем оказывается, что на таком предельном уровне исследования бытия, грани противопоставляющие, например идеализм и материализм, стираются, или, точнее, взаимодополняют друг друга, представляя собой лишь различные интерпретации данной проблемы. И та, и другая позиция способны объяснить мир, и та, и другая — относительно недостаточны. Бытие определенным образом упорядочено, причем наличие бесконечного числа структурных уровней позволяет делать вывод о его структурной бесконечности. Оно представляет собой разнообразие структур, разных целостных систем, которые в свою очередь взаимосвязаны между собой в рамках более общей системы.

Структурность бытия проявляется в том числе в существовании различных форм материальных систем, которые имеют свои специфические связи. Так, например, материя может существовать в виде вещества и поля. Вещество — это различные частицы и тела, которым присуща масса покоя (элементарные частицы, атомы, молекулы). Поле — это вид материи, который связывает тела между собой. Частицы поля не имеют массы покоя: свет не может покоиться. Поэтому поле непрерывно распределено в пространстве. Выделяют следующие поля: ядерное, электромагнитное и гравитационное. Если мы исследуем структуру вещества, то обнаружим, что внутреннее его пространство как бы занято

полями. Это фактически система «вещество-поле», и в общем объеме данной системы на долю частиц вещества приходится меньшая часть ее объема.

Соответственно, применяя принцип системности к материальному устройству мира, т. е. выделяя в нем
429
устойчивые связи и взаимодействия, можно выделить следующие уровни его материальной организации.

Неорганическая природа представляет собой движение элементарных частиц и полей, атомов и молекул, макроскопических тел, планетарные изменения. Можно по ступеням от более простого к более сложному выделить следующие последовательные структурные уровни в ней: субмикроэлементарный — микроэлементарный — ядерный — атомный — молекулярный — макроуровень — мегауровень (планеты, галактики, метагалактики и т. д.).

Живая природа — это различного рода биологические процессы. Она включена в неживую природу, но начинается как бы с иного ее уровня. Если в неживой природе нижней ступенью является субмикроэлементарный уровень, то здесь — молекулярный. Элементарные частицы имеют размеры 10^{-14} см, а молекулы — 10^{-7}. Соответственно, последовательные уровни выглядят следующим образом: молекулярный — клеточный — микроорганизменный — тканевый — организменно-популяционный — биоценозный — биосферный. Следовательно, «на уровне организмов обмен веществ означает ассимиляцию и диссимиляцию при посредстве внутриклеточных превращений; на уровне экосистемы (биоценоза) он состоит из цепи превращения веществ, первоначально ассимилированных организмами-производителями при посредстве организмов-потребителей и организмов-разрушителей, относящихся к разным видам; на уровне биосферы происходит глобальный круговорот вещества и энергии при непосредственном участии факторов космического масштаба»[28].

В социуме мы также можем выделить уровни: индивидуум — семья — коллектив — класс — нация — государство — этнос — человечество в целом. Однако здесь последовательность их соподчинения несколько иная, и они находятся «в неоднозначно-линейных связях между собой», что порождает представление о господстве случайности и хаотичности в обществе. «Но внимательный анализ обнаруживает наличие в нем

[28] Алексеев *П.В., Панин А.В.* Философия.— М, 1997.— С. 383.

430
фундаментальной структурности — главных сфер общественной жизни, каковыми являются материально-производственная, социальная, политическая и духовные сферы, имеющие свои законы и свои структуры»[29].

Таким образом, материальный мир (ограниченный доступными на сегодняшний день пространственно-временными масштабами) включает в себя в качестве подсистем и живую природу, и социум, которые начинаются на иных пространственно-временных масштабах и приобретают специфические свойства относительно предшествующих уровней. Все это вместе является единой системой с различными структурными уровнями. Следовательно, познание этих структурных уровней осуществляется как познание соответствующих закономерностей, которые неисчерпаемы как внутри каждого уровня, так и в целом (структурная неисчерпаемость), но ограничены нашими научно-техническими возможностями.

Типология реальных природных систем может осуществляться и по характеру связи между элементами[30]. В этом случае выделяются следующие виды систем.

Суммативные — это системы,

Суммативные — это системы, в которых элементы достаточно автономны по отношению друг к другу, а связь между ними носит случайный, преходящий характер. Иначе говоря, свойство системности здесь, безусловно, имеется, но выражено очень слабо и не оказывает существенного влияния на данный объект. Свойства такой системы почти равны сумме свойств ее элементов. Это такие неорганизованные совокупности, как, например, горсть земли, корзина яблок и т. д. В то же время при некоторых условиях связь этих суммативных систем может укрепляться, и они способны перейти на иной уровень системной организации.

Целостные системы

Целостные системы — характеризуются тем, что здесь внутренние связи элементов дают такое системное качество, которого не существует ни у одного из входящих в систему элементов. Собственно говоря,

[29] Там же.

[30] Существуют и иные возможности типологии, например, по формам движения материи или по характеру внутренней детерминации. Существуют идеальные системы и т. д. См. подробно: Там же.— С. 388-389.

431
принцип системности применяется именно к целостным системам.

Среди целостных систем по характеру взаимодействия в них элементов можно выделить следующие.

Неорганические системы

Неорганические системы (атомы, молекулы, Солнечная система), в которых могут быть разные

варианты соотношения части и целого и взаимодействие элементов в которых осуществляется под воздействием внешних сил. Одни элементы такой системы могут как бы терять ряд свойств вне системы, а другие, наоборот, могут выступать как самостоятельные. Целостность таких систем определяется законом сохранения энергии. Система является тем более устойчивой, чем больше усилий надо приложить для «растаскивания» ее на отдельные элементы. В некоторых случаях, когда речь идет об элементарных системах, энергия такого растаскивания (распада) может быть сопоставима с энергией самих частиц.

Внутри неорганических систем, в свою очередь, можно выделить системы функциональные и нефункциональные. *Функциональная система* основана на принципе сосуществования относительно самостоятельных частей. К данному типу систем можно отнести различного рода машины, в которых, с одной стороны, изъятие или поломка одной из частей может привести к сбою всей системы в целом. А с другой, относительная автономность частей позволяет улучшать функционирование системы за счет замены отдельных частей, блоков или путем введения новых программ. Это создает возможности настолько высокой степени заменяемости частей системы, что является условием повышения степени надежности и оптимизации ее работы, а на определенном уровне может привести к изменению качественного состояния системы. Последнее характерно для компьютерной техники, функционирование которой можно улучшать без остановки работы всей системы в целом.

Органические системы

Органические системы характеризуются большей активностью целого по отношению к частям. Такие системы способны к саморазвитию и самовоспроизведению, а некоторые и к самостоятельному существованию. Высокоорганизованные среди них могут создавать свои подсистемы, которых не было в природе.

432

Части таких систем существуют только внутри целого, а без него перестают функционировать.

Таким образом, подводя итог, можно сказать, что принцип системности означает такой подход к исследованию объекта, когда последний рассматривается в качестве целостной системы, когда он исследуется через выделение элементов и взаимосвязей между ними, когда каждый исследуемый объект рассматривается в качестве элемента более общих систем, при этом выделяются системы причинных связей и следствий, и любое явление рассматривается как следствие системы причин, а исследование элементов происходит с позиции выявления их места и функций в системе. Поскольку один и тот же элемент обладает множеством свойств, то он может функционировать в разных системах. При исследовании высокоорганизованных систем необходимо понимать, что содержательно система богаче любого элемента, поэтому только причинного объяснения недостаточно.

6. Пространственно-временные уровни бытия

Пространство и время всегда интересовали людей. Данные феномены были близки человеку, он жил в них, но одновременно они выступали для него некой внешней силою, перед которой он не мог устоять или полностью освоить. Человек, с одной стороны, был очень хорошо знаком с пространством и временем, а с другой, их понимание всегда оставалось одной из сложнейших проблем вплоть до наших дней. Не всегда представления о пространстве и времени так сильно зависели от физико-геометрических знаний, как это характерно для сегодняшнего сознания, что дает повод задуматься о том, а не являются ли они также моментом исторического развития, который, возможно, будет преодолен, и не рано ли мы отбросили те представления о них, которые господствовали в более ранние моменты человеческой культуры. Поэтому для понимания пространства и времени как важнейших феноменов человеческой культуры нам необходимо вспомнить и проанализировать те представления о них, которые существовали в ее истории.

433

Пространство всегда выступало одной из важнейших характеристик представления человека о мире, космосе, бытии в целом. Человек всегда жил и живет в неком пространстве, осознавая свою зависимость от таких его характеристик, как размеры, границы, объемы. Он измеряет эти размеры, преодолевает границы, заполняет объемы, т. е. сосуществует с пространством.

Изначально, на ранних стадиях описания мира пространство противостоит хаосу или пустоте, в которых порядок отсутствует. Пространство заполнено вещами и предметами, одухотворенно и разнородно. Оно — некая причина, из которой далее возникают другие свойства бытия. Поэтому, если сравнить различные «мифы творения», то везде мы видим процесс постепенного преобразования хаоса в пространство, как нечто оформленное. Пространство вытесняет хаос, посредством его заполнения различными существами, растениями, животными, богами и т. д. Пространство — это особым образом организованная совокупность объектов.

Для архаичных представлений о пространстве характерно **свойство развертывания,** растекания, распространения пространства по отношению к особому мировому центру как некой точке, «из которой совершается или некогда совершилось это развертывание и через которую как бы проходит стрела развития, ось разворота»[31]. Такое значение сохраняется и в современном языке, в частности в русском, где пространство ассоциируется с понятиями, обозначающими расширение, открытость.

Пространство состоит из частей, **упорядоченных определенным образом.** Поэтому познание

пространства изначально основано на двух противоположных операциях — анализе (членении) и синтезе (соединении). В мифологическом сознании это реализуется в виде особых принципов. Так, например, в годовом ритуале расчленения жертвы (образ старого мира) и затем собирания в единое целое ее отдельных частей на стыке старого и нового года, что характерно для

[31] *Топоров В.В.* Пространство // Мифы народов мира.— Т. 2.— М., 1994.— С. 340.

434

многих культур (и составляет в снятом виде предмет также и сегодняшнего новогоднего стола), фиксируется распадение этого старого мира (пространственно-временного континуума) и переход к новому[32].

В мифологическом сознании для пространства характерна определенная **культурная заданность значения места,** в котором может оказаться человек. Центр пространства — это место особой сакральной ценности. Внутри географического пространства оно ритуально обозначается ритуальными знаками, например, храмом или крестом. Периферия пространства — это зона опасности, которую в сказках и мифах, отражающих указанное понимание, должен преодолеть герой. Иногда это даже место вне пространства (в неком хаосе), что фиксируется в выражениях типа «иди туда, не знаю куда». Победа над этим местом и злыми силами обозначает факт освоения пространства человеком, т. е. «приобщение его космизированному и организованному «культурному» пространству»[33].

Наконец, важнейшим свойством в ранних представлениях о пространстве выступает то, что оно **не отделено от времени,** образуя особое единство, обозначаемое как **«хронотоп».**

Таким образом, пространство трактовалось человеком не только как некая физическая характеристика бытия, а представляло собой своеобразное космическое место, в котором развертывалась мировая трагедия борющихся друг с другом богов, персонифицированных добрых или злых сил природы, людей, животных и растений. Это было вместилище всех предметов и событий, жизнь которых была в пространстве определенным образом упорядочена и подчинена закономерностям. Вот откуда позже появляется шекспировский образ трактовки мира как театра, на сцене которого разыгрывается трагедия, внутри которой люди выступают как актеры.

От времени человек ощущал в древности еще большую зависимость, т. к. с ним было связано понимание смерти как остановки индивидуального времени. Че-

[32] См.: *Топоров В.В.* Пространство // Мифы народов мира.— Т. 2.— М, 1994.— С. 341.

[33] Там же.

435

ловек жил во времени и боялся его. В древнегреческой мифологии Крон, один из сыновей-титанов Урана, по наущению матери, мстившей за сброшенных в Тартар сыновей-киклопов, восстает против отца и оскопляет его серпом. Последнее дает возможность позже трактовать имя «Крон как Chronos — «отец-время» с его неумолимым серпом»[34]. Этот образ неумолимости серпа времени как всепожирающей силы, перед которой ничто не может устоять, прочно входит в человеческую культуру. Крон получает власть над Землей, зная, однако, по предсказаниям, что его должен свергнуть один из сыновей. Тогда он пожирает всех сыновей, но одного из них — Зевса, удается спрятать. Зевс в конце концов побеждает Крона, и эта победа имела столь огромное значение, что трактуется как начало нового времени, времени царствования олимпийцев.

Таким образом, время в архаическом мифологическом сознании, это прежде всего некоторое «первовремя», которое отождествляется с «прасобытиями», своеобразными кирпичиками мифической модели мира[35]. Это придает времени особый сакральный характер со своим внутренним смыслом и значением, которое требует особой расшифровки. Позже указанные «первокирпичики» времени преобразуются в сознании человека в представления о начале мира, или начальной эпохе, где время может конкретизироваться противоположным образом либо как «золотой век», либо как изначальный хаос. Мифическое время обладает свойством линейности, «но эта модель постепенно перерастает в другую — циклическую модель времени»[36]. Данное свойство цикличности (повторяемости) времени глубоко закрепляется в сознании человека и проявляется в различного рода чередовании календарных ритуальных праздников, основанных на воспроизведении событий, далеко отстоящих от нас во времени.

Таким образом, подводя некоторые итоги ранним мифологическим представлениям, можно сделать вывод о том, что пространство и время выступали важ-

[34] *Грейвс Р.* Мифы Древней Греции.— М., 1992.— С. 24 — 25.

[35] См.: *Мелетинский Е.М.* Время мифическое // Мифы народов мира.— Т. 1.— М., 1994.— С. 252-253.

[36] Там же.— С. 253.

436

нейшими компонентами построения человеком картины мира и что они являются необходимыми компонентами мировоззренческой картины бытия. Понимание единства пространства и времени определяло их место в понимании устройства Космоса, который состоял из особого рода пространственных и временных сакральных точек как неких одухотворенных центров мира. Изначальный хаос упорядочивается посредством пространственно-временных отношений, которые определяют причинные схемы развития.

Не случайно, понятия пространства и времени всегда были в центре внимания философов, особенно когда речь шла о моделировании общего представления о мире, т. е. построения онтологической

системы. На заре христианства Аврелий Августин (354 — 430 гг.), который посвятил исследованию времени много работ, отвечая на вопрос, что же такое время, заявлял: «Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняюсь; но как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик»[37].

Указанные сложности в понимании категорий пространства и времени придают данной проблеме широкий комплексный характер, который не может быть сведен лишь к их физическим интерпретациям. Поэтому философское понимание пространства и времени, с одной стороны, всегда сопряжено с развитием наук (и не только физики), а с другой стороны, в рамках общего онтологического и гносеологического подхода базируется на их представлении о мире. В философии и науке существовали самые разнообразные интерпретации данных структур бытия, поэтому мы выделим здесь лишь наиболее узловые моменты[38].

Пространство понималось как:

Пространство понималось как:

■ абсолютная протяженность, пустота, в которую включались все тела и которая от них не зависела (Демокрит, Эпикур, Ньютон);

■ протяженность материи и эфира (Аристотель, Декарт, Спиноза, Ломоносов) или формы бытия материи (Гольбах, Энгельс);

[37] Антология мировой философии.— Т. 1.— Ч. 2.— С. 586.

[38] Концепции ниже излагаются по работе: *Мелюхин С.Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии.— С. 140—141.

437

■ порядок сосуществования и взаимного расположения объектов (Лейбниц, Лобачевский);

■ комплекс ощущений и опытных данных (Беркли, Мах) или как априорная форма чувственного созерцания (Кант).

Время трактовалось как:

Время трактовалось как:

■ субстанция или самодовлеющая сущность и с этим было связано начало исследования его метрических свойств (Фалес, Анаксимандр); Гераклит ставит вопрос о текучести, непрерывности и универсальности времени, закладывая традицию его **динамической** трактовки. В это же время Парменид, напротив, говорит о неизменности времени, что видимая изменчивость это наши иллюзии, а истинным бытием обладает лишь настоящее. Это можно считать возникновением **статической** концепции времени. Платон закладывает основы реляционной трактовки времени. Причем для мира идей время статично, вечно, а вот для «неистинного» мира вещей оно динамично, тут есть прошлое, настоящее и будущее;

■ длительность существования и мера изменений материи (Аристотель, Декарт, Гольбах) или как форма бытия материи, выражающая длительность и последовательность изменений (Энгельс, Ленин);

■ форма проявления абсолютной вечности, как преходящая длительность (Платон, Августин, Гегель);

■ абсолютная длительность, однородная для всей вселенной (Ньютон);

■ относительное свойство вещей, порядок последовательности событий (Лейбниц);

■ форма упорядочивания комплексов ощущений (Беркли, Юм, Мах) или априорная форма чувственного созерцания (Кант).

В целом исторические представления о пространстве и времени можно свести к двум основным концепциям: субстанциальней и реляционней.

Субстанциальная концепция

Субстанциальная концепция характерна для научной модели мира, начиная с Ньютона и Галилея. Время и пространство здесь рассматриваются как особого рода сущности, как некоторые нетелесные субстанции, которые существуют сами по себе, независи-

438

мо от других материальных объектов, но оказывают на них существенное влияние. Они представляют собой как бы вместилище тех материальных объектов, процессов и событий, которые происходят в мире. При этом время рассматривается как абсолютная длительность, а пространство как абсолютная протяженность.

После теории относительности А. Эйнштейна, в которой была дана реляционная интерпретация физики, в научном сообществе стала доминировать **реляционная концепция.**

Фундаментом классической физики выступала механика Ньютона. Суть механистической картины мира Ньютона такова. Мир представляет собой систему взаимодействующих частиц, или кирпичиков материи — атомов. Их движение подчиняется законам классической физики. Основное свойство атомов — их материальность, или вещественность. Система атомов это как бы вещественное бытие.

Пространство, которое существует вне и независимо от сознания человека,— невещественное бытие. «По своим свойствам оно полностью противоположно веществу, или материи, являясь в тоже время условием ее бытия»[39]. Это некое вместилище, в котором происходит движение атомов. Время абсолютно, «порядок событий во времени имеет раз и навсегда данный и абсолютный характер, этот порядок охватывает все физические события, которые когда-либо имели, имеют или будут иметь место во Вселенной»[40]. Поэтому, с точки зрения физики, пространство и время предпосылки, которые сами по

себе не должны анализироваться. При этом абсолютной и самодовлеющей сущностью выступает пространство, которое предшествует как веществу, так и времени.

С философской точки зрения это было очень сильное огрубление бытия и распространение на него свойств отдельной его части. Из локального устройства мира предполагалось, что он так устроен везде. Физика, безусловно, дает описание мира, но, как и любая иная наука, опирается лишь на те знания и представ-

[39] *Молчанов Ю.Б.* Четыре концепции времени в философии и физике.— М., 1977.— С. 52.

[40] Там же.

439

ления, которые она может обобщить на данном этапе. Но с философских позиций понятно, что этих данных всегда будет недостаточно, а значит такая картина мира не может претендовать на полноту. Более того, физическая полнота данной картины мира весьма относительна, т. к. очень часто базируется на введении сил и представлений, которые являются ничем иным, как некими идеальными конструкциями, созданными именно для заполнения недостаточности физического обоснования. Они, иногда, даже не отвечают критериям научности, по которым строится данная концепция, и на определенном этапе развития науки просто отбрасываются как эфемерные.

Понятие одновременности в классической физике трактовалось также согласно субстанциальной концепции времени. Одновременными были те события, которые произошли в одно мгновение времени. С точки зрения здравого смысла это действительно так и даже в голову не приходило, что это необходимо обосновывать. Однако позже оказалось, что это не так.

Во второй половине XIX века научные открытия заставляют ученых перейти к реляционной трактовке пространства и времени.

Развивается классическая электродинамика, которая базируется на отказе от принципа дальнодействия, т. е. мгновенного распространения света. Дело в том, что в классической физике свет распространялся в особой светоносной среде — эфире. Согласно единой теории электромагнитного поля, движение Земли относительно мирового эфира должно влиять на скорость распространения света. Начиная с 1881 года, сначала один Майкельсон, а затем с 1887 года совместно с Морли ставит серию опытов с целью эмпирического подтверждения данной идеи (в истории науки данные опыты вошли под именем их авторов как «опыты Майкельсона—Морли»). Однако результат опытов оказался негативным, скорость при всех измерениях оставалась постоянной.

Лоренц и Фицджеральд объяснили это «сокращением размеров движущихся тел и замедлением хода движущихся часов»[41]. Это была попытка «спасти» классическую физику. И это было не случайно, т. к. в

[41] *Молчанов Ю.Б.* Указ. соч.— С. 106.

440

противном случае из результатов опыта вытекали следующие невозможные для ученых выводы.

1. Земля неподвижна и, естественно, это противоречило науке, которая экспериментально обосновала данный факт.

2. Эфира нет, что также противоречило науке, т. к. с помощью понятия эфир был сделан ряд открытий и объяснены множество явлений, на этом строились физические теории (например, волновая теория света).

В 1905 году А. Эйнштейн излагает свою специальную теорию относительности, отрицая при этом существование эфира.

Постулаты его теории следующие.

1. Специальный принцип относительности, по которому законы природы неизменны во всех инерциальных системах, т. е. в системах, находящихся в состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения.

2. Принцип предельности. В природе не может быть взаимодействий, которые превышают скорость света.

Из данной теории следовал целый ряд выводов по поводу понимания пространства и времени, которые уже существовали в философии в рамках реляционных представлений.

Прежде всего изменялся смысл понятия времени и пространства. Пространство и время относительны и зависят от различных систем отсчета. Пространство и время имеют физический смысл только для определения порядка событий, связанных материальными взаимодействиями. Пространство и время стали трактоваться как взаимосвязанные. Все в мире происходит в пространственно-временном континууме. Более того, пространство и время производны от физического события. Т. е. пространство и время не являются сами по себе физическими реальностями, реально только событие, которое можно описать в пространственно-временных характеристиках.

Соответственно, проблема установления одновременности событий есть лишь конвенция, соглашение по процессу синхронизации часов с помощью светового сигнала. «События, происходящие в разных точках про-

441

странства, могут быть одновременны в том смысле, что любому событию, происходящему в данной точке, поставлено в соответствие одно и только одно одновременное с ним событие, происходящее в другой»[42].

Таким образом, в философском плане пространство и время суть важнейшие атрибуты бытия,

представляющие собой на конкретном уровне системы физических отношений между объектами.

Время выступает как мера, фиксирующая изменение состояний развивающихся объектов, и в этом качестве оно может быть применимо к самым различным природным системам. Но специфику протекания временных процессов, их скорость задают особенности строения исследуемой системы, для которой физические или астрономические параметры хотя они и выступают некоторой фундаментальной базой, тем не менее, сами могут быть значительно проинтерпретированы.

Пространство, выражая свойства протяженности различных систем, также необходимо интерпретируется в зависимости от организации пространства конкретной системы. Поэтому физическое описание мира по его пространственно-временным характеристикам представляет собой очень абстрактную (идеализированную) модель, свойства которой не отражают разнообразия состояний мира.

Следовательно, не существует единообразного мира, а есть единство различных структурных уровней мира, которые, как мы указывали выше, описываются различного рода локальными картинами мира.

Таким образом, развитие научных (как естественных, так и гуманитарных) представлений о пространстве и времени расширяет их до философского понимания пространства и времени как атрибутов бытия, несводимых к их наполнению конкретными природными параметрами. Тем самым наука вновь и вновь приближается к разработанным на уровне интуиции и разума философским представлениям, наполняя их конкретным содержанием. А это, в свою очередь, позволяет сделать вывод как о недостаточности описания мира с позиции какой-то одной или многих наук, так и о вечной необходимости онтологического (фило-

[42] Там же.— С. 115.

442

софского) описания мира, основанного на анализе предельных оснований бытия и его различных уровней, в рамках которых физический мир является лишь одним из них. Именно поэтому пространство и время как предельные характеристики бытия всегда останутся предметом философского исследования.

Пространство выражает не только структурность и протяженность различных уровней бытия (часть из которых можно описать языком современной физики), но представляет собой также социокультурный компонент как индивидуальной, так и общечеловеческой жизни. В этом смысле пространство переживается человеком, включено не только в область его объективного познания, но и в область эмоциональных оценок и рассуждений, что не менее важно для индивида, чем конкретно-научные представления о нем.

Время, в свою очередь, в философском смысле также несводимо лишь к выражению физической длительности существования и последовательности смены состояний, а представляет собой особый способ переживания человеком мира. И в этом втором аспекте оно имеет отношение не только к временной (физической длительности), но представляет собой время «человеческого становления» и восхождения к целям человеческого существования. «И если человек есть существо этого мира, а не гость в нем и не пришелец из какого-то другого, если сам этот мир не есть один только мир веществ, элементарных и простейших физических частиц и их взаимодействий, то реальное человеческое время, а в конечном счете и реальное время мира самого по себе, есть время произведения этих двух величин, есть время осуществления и самоосуществления мира»[43].

[43] *Трубников Н.Н.* Время человеческого бытия.— М., 1987.— С. 245-246.

443

Глава 4. ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К МИРУ

1. Понятие, основные проблемы и исторические варианты гносеологии

Познавательное (гносеологическое) отношение выступает одним из предметных уровней метафизического отношения к миру. Поэтому гносеология тесно связана с онтологическими установками того или иного философа. Например, если в основу онтологии кладется духовное начало, то определенным образом будет решаться и вопрос о познаваемости мира и его источниках. Если онтология базируется на принципах дуализма или плюрализма, то это также задает парадигму агностических моментов, связанных с отрицанием познания объективной истины и т. д.

Центральной проблемой гносеологии выступает решение вопросов о том, что такое познание и какова природа знания; что такое истина и ее типы; взаимоотношение между субъектом и объектом познания; анализ познавательных возможностей человека и взаимодействия различных типов знания; что такое сознание. Поскольку главной целью и ценностью любой познавательной деятельности является не просто получение знания, а знания, обладающего статусом истинного, то в наиболее общем плане **гносеология представляет собой философское учение об истине и путях ее достижения.** Поэтому если онтологию мы понимали как учение об истинных предельных (фун-

444

даментальных) основаниях бытия, то **гносеология** — **это учение об основаниях бытия истины.**

Исходя из того, что истина возникает в результате познавательной деятельности, направленной на получение знания, то наиболее универсальным основанием для выделения основных вариантов решения гносеологических проблем выступает вопрос о происхождении и сущности знания.

Здесь можно выделить две основные гносеологические доктрины, которые мы условно обозначим как

«пессимистическая» (или негативистская) и **«оптимистическая»** (или конструктивная).

1.1. «Пессимистические доктрины»

Одной из самых древних познавательных программ подобного рода является *скептицизм* (от греч. skeptikos — рассматривающий, познающий), восходящий еще к античной философской традиции. Сущность скептицизма состоит в отрицании возможности достижения истинного, т. е. доказательного и всеобщего, знания и в признании того, что относительно любого суждения можно высказать прямо ему противоположное и ничуть не менее обоснованное. Истоки античного скептицизма можно найти уже у Горгия и Ксениада Коринфского. Последний, по свидетельству Секста Эмпирика, утверждал, что «нет ничего истинного в смысле отличия от лжи, но все ложно, а потому непостижимо»[1]. Однако как самостоятельная философская школа, центрирующаяся на гносеологической проблематике, скептицизм складывается в трудах Пиррона на рубеже IV—III веков до н. э.

Живой средой и питательной почвой скептической установки сознания является антидогматизм и борьба с ложными авторитетами, однако надо разделять последовательную скептическую позицию в духе Юма и методологическое сомнение Р. Декарта. Для первого скептицизм есть общая гносеологическая и даже общемировоззренческая установка, в сущности, саморазрушительная. Для второго принцип сомнения

[1] *Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т.— Т. 1.— М, 1975.— С. 70.

445

есть только путь к обретению твердых гносеологических оснований философствования. Сомневаться ради самого сомнения и сомневаться ради обретения истинной почвы под ногами — вещи совершенно разные. В этом плане скептицизм хорош лишь как элемент философского мышления, как критическая направленность разума, ничего не склонного принимать на веру. *Агностицизм* (от греч. *agnostos* — непознаваемый) — позиция, отрицающая возможность познания сущности вещей и полагающая границы человеческому познанию. Иногда агностицизм понимают неверно, а именно — как позицию, отрицающую возможность познавательной деятельности вообще. Подобных учений в истории философии попросту нет, ибо такая установка в познании еще более двусмысленна, чем скептическая: само суждение «познание невозможно» опровергает его же. В классической форме агностическая установка выражена И. Кантом, утверждавшем, что мы можем познавать лишь явления (феномены) вещей, поскольку вещи всегда даны нам в формах нашего человеческого опыта. Каковы же вещи сами по себе — вне этой субъективной данности — о том может знать лишь господь Бог. Это для него процессы и вещи мира даны абсолютно непосредственно, в своей подлинной сущности. Для нас же они суждены навсегда остаться непознаваемыми **вещами** в **себе,** ибо их данность нам в виде феноменов всегда опосредована априорными формами чувственного восприятия (пространство и время) и априорными категориями рассудка (представлениями о причинных связях, необходимости случайности и т.д.). Проще говоря, мы никогда в познании мира не сможем «выпрыгнуть» за границы нашей человеческой субъективности. Агностицизм может принимать различные, в том числе и «мягкие» формы, входя в качестве элемента в состав вполне конструктивных теоретико-познавательных моделей, как у того же Канта — родоначальника трансцендентализма, о котором речь пойдет ниже. Религиозно-философский вариант агностической позиции можно обнаружить в работах С.Л. Франка, где он, подвергая критике позицию И. Канта о жестком разделении в вещах явлений и сущности, сам обнаруживает и глубоко обосновывает моменты принципиальной непостижимости и в

446

бытии мира, и в бытии самого человека, и в познавательном процессе.

Подытоживая, можно высказать следующее суждение об агностицизме. Жесткое разделение вещей в себе и явлений, равно как и жесткое полагание границ человеческому познанию, вряд ли оправданно. Еще Гегель, критикуя позицию Канта, тонко подметил, что полагание границы подразумевает некоторое знание того, что за этой границей находится. В противном случае мы об этой границе попросту не знали бы и, соответственно, не смогли бы высказать суждения о ее наличии. Но, стало быть, в самом утверждении границы человеческого познания заключено ее решительное отрицание, ибо **знание о собственном незнании** — есть важнейший стимул развития познавательной деятельности человека и переступания границ существующего знания. Следовательно, вопрос о границах познания резонно ставить лишь относительно каких-то определенных видов знания, научных методов или способностей человека.

1.2. Конструктивные теоретико-познавательные доктрины

Реалистические[2] доктрины выводят знание из реального, т. е. существующего независимо от нас и на нас активно воздействующего внешнего мира. Исторически первой разновидностью этого подхода является позиция *наивного реализма,* распространенная среди ученых в период господства классической европейской науки и по сию пору являющаяся типичной для естественной установки сознания, не склонного к философским размышлениям.

Характерные черты этой позиции заключаются в следующем: 1) знание есть продукт отражения внешнего мира наподобие того, как предметы отражаются в зеркале; 2) познавательный образ в голове

человека является более или менее точной копией оригинала, а в обыденном сознании такое разведение оригинала и копии зачастую вообще не проводится; 3) источником знания являются чувственные данные, которые потом

[2] Не путать со средневековым реализмом как особым решением вопроса о статусе общих понятий.

447

обобщаются и систематизируются интеллектом; 4) человек познает мир как бы один на один без опосредствующего влияния социума, его культуры, практики и языка (так называемая позиция «гносеологической робинзонады»); 5) сознание человека напрямую связывается с функционированием мозгового субстрата, а иногда, как у вульгарных материалистов, мысль рассматривается как выделение мозга, наподобие того, как печень выделяет желчь. В настоящее время позиция наивного реализма является достоянием истории гносеологии. Практически все ее утверждения оказались ошибочными, что стало особенно очевидным в XX столетии в ходе бурного развития экспериментальных физиологических, психологических и социокультурных методов исследования познавательного процесса.

С известными оговорками к современным модификациям общей реалистической установки в понимании природы знания можно отнести также целый спектр **натуралистических** и **праксеологических** доктрин.

1.2.1. Натуралистические теории познания

К **натуралистическим** теориям познания могут быть причислены те модели, которые не сомневаются в существовании объективного внешнего мира, но рассматривают знание как нечто, производное от природных процессов и, соответственно, считают возможным понимание сущности знания на основе познанных природных законов. Характерными чертами всех разновидностей натурализма являются редукционизм (попытка свести сложные закономерности к более простым), апелляция к данным естественных наук как надежной базе вынесения истинных суждений и общий (скрытый или явный) антиметафизический пафос, т. е. вера в возможность решить фундаментальные проблемы теории познания, не прибегая к философскому языку, философским методам анализа и мудрости историко-философской традиции.

К такого рода теориям можно отнести:

■ *физикализм* — попытка решить теоретико-познавательные проблемы, переведя их на язык фундаментальных физических теорий и опираясь на установленные физические законы;

448

■ *физиологический редукционизм* (*или научный материализм*) — направление гносеологических исследований, преимущественно концентрирующееся на вопросах соотношения тела и психики, мозга и сознания и считающее, что явления психической жизни человека и многие ее идеально-смысловые продукты (образы, понятия, структуры языка и т. д.) можно успешно объяснить на основе физиологических процессов и состояний, происходящих в человеческом организме;

■ *нативизм* — попытка решить проблемы происхождения сознания и языка, опираясь на законы генетической наследственности. Здесь постулируется врожденный характер важнейших элементов чувственного восприятия. Виднейшими представителями современного нативизма являются лингвист, основатель генеративной грамматики Н. Хомский и один из видных представителей социобиологии, лауреат Нобелевской премии Е. Уилсон. В настоящее время связь между реализацией генотипа, этапами созревания мозга и, соответственно, этапами психического становления личности не вызывает сомнений. Наблюдения над развитием однояйцевых близнецов, обладающих идентичным генетическим кодом, обнаружили врожденность довольно сложных психических реакций, ряда особенностей характера, творческих способностей и даже ценностных предпочтений человека. Вместе с тем, гипертрофированный нативизм вряд ли является продуктивной позицией. Как показывают современные экспериментальные исследования, актуализация ряда важных структур генома, ответственных за формирование тех или иных участков мозга, оказывается невозможной без соответствующей стимуляции со стороны внешней культурной среды.

Эволюционная теория познания (*эволюционная эпистемология*) — это сегодня самая популярная и, пожалуй, наиболее взвешенная натуралистическая программа, утверждающая, что сущность человеческого знания может быть адекватно понята лишь в общем эволюционно-биологическом контексте, а законы онто- и филогенетического развития знания и познавательных способностей человека могут быть вполне адекватно интерпретированы в терминах эволюционной теории.

449

1.2.2. Праксеологические теории познания

Попытки преодолеть недостатки редукционизма, свойственные всем натуралистическим программам, предпринимаются в рамках праксеологических реалистических теорий познания. К **праксеологическим** теориям познания можно отнести те, которые рассматривают знание как следствие активной предметно-практической деятельности человека в окружающем его мире. Чаще всего в основе праксеологических взглядов лежит уверенность в объективном и независимом существовании внешнего мира, т. е. реалистическая установка, однако именно практическая деятельность (или практическая установка) рассматривается в качестве важнейшего условия возникновения и развития идеальных содержаний нашего сознания. Здесь знание не само по себе биологически адаптивно и целесообразно (как в

натуралистических доктринах) ; и не является самоценной и самосущей реальностью (как в платонических теориях знаниях, на чем мы еще остановимся ниже), а выполняет инструментальную функцию посредствующего звена между миром и активно действующим в нем человеком. Можно выделить следующие основные праксеологические доктрины.

Генетическая эпистемология — ныне весьма влиятельное теоретико-познавательное направление, образовавшееся на стыке логико-психологических и теоретико-познавательных исследований, основанное крупнейшим швейцарским психологом и историком науки Жаном Пиаже. Ему удалось открыть инвариантные стадии интеллектуального развития ребенка, которые возникают последовательно друг за другом, подчиняясь всеобщему закону структурного и функционального усложнения живых систем. К слабостям концепции самого Пиаже относят гипертрофированный индивидуально-психологический подход к рассмотрению онто- и филогенетического развития знаний и, соответственно, недооценку роли культуры в развитии сознания и логического мышления индивида.

Прагматистская (от греч. *pragma* — дело, действие) гносеологическая программа, восходящая к американской школе прагматизма, заложенной Ч.С. Пирсом. Отдаленным предтечей прагматизма можно счи-

450

тать Протагора с его тезисом о человеке как мере всех вещей и сугубой относительности наших знаний. Вполне в духе этого великого софиста классический прагматизм трактует знание с точки зрения его практической полезности и эффективной помощи при осуществлении тех или иных человеческих действий (предметных, политических, научных). Целью познавательной деятельности здесь объявляется преодоление разрушительных сомнений и достижение индивидом «устойчивого верования»; критерием же истинности знаний провозглашается их инструментальная полезность при решении проблемных ситуаций. Прагматизм внес серьезный вклад в развитие семиотики — науки о знаках (сам этот термин *семиотика* принадлежит Пирсу), а также оказал влияние на становление операционалистского подхода к научному знанию, когда осмысленность введения тех или иных терминов в науку обосновывается их способностью помогать в осуществлении тех или иных экспериментальных или теоретических операций. К недостаткам прагматистского подхода к знанию и, особенно, к истине следует отнести угрозу утилитарной вульгаризации базовых категорий гносеологии.

Диалектический материализм — это, пожалуй, наиболее развитый и систематический вариант праксеологической доктрины. Поскольку вплоть до последнего времени он занимал монопольное положение в русской философии, то мы, отсылая читателя к наиболее фундаментальным учебным пособиям по марксистской теории познания для обстоятельного ознакомления[3], позволим себе лишь вкратце охарактеризовать его гносеологическую доктрину. В ее основе лежит краеугольный тезис о том, что в фундаменте познания лежит не индивидуальная, а общественно-историческая практика людей и что отражение внешнего объективного мира человеком осуществляется им не в социальном вакууме, а во взаимодействии с другими людьми и сквозь призму общественно выработанных схем, норм

[3] Гносеология в системе философского мировоззрения.— М., 1983; Диалектика познания.— Л., 1983; Теория познания.— Т. 2.— М., 1991; *Алексеев П.В., Панин А.В.* Теория познания и диалектика.— М., 1991.

451

и идеалов познавательной деятельности, которые меняются от эпохи к эпохе. Хотя знание и приобретает в ходе исторического развития человеческого общества относительную самостоятельность, тем не менее именно материальная, а не духовная, общественная практика является определяющим фактором его исторической динамики. С точки зрения марксизма, именно материальная деятельность (т. е. деятельность человека по преобразованию материального мира и социальных условий своего существования) является и источником возникновения, и движущей силой развития, и высшей проверочной инстанцией человеческих знаний.

Любопытно, что в рамках советского марксизма существовали как бы две ветви гносеологических исследований. Одна брала на вооружение принцип отражения материального мира и делала упор на естественно-научном материале, помогающем материалистически осмыслить познавательный процесс. Тем самым она сближалась с западными позициями «научного материализма» и «научного реализма», о чем мы уже говорили выше. Другая ветвь разрабатывала, в первую очередь, диалектические аспекты познания и подчеркивала особое значение принципа практики, придавая ему предельно широкий и надперсональный характер. Здесь особенно привлекательной фигурой для марксистов-диалектиков был Гегель. Лидерами этого направления были Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев и ряд других исследователей. Прямое и резкое столкновение двух этих школ в рамках вроде бы единой марксистской гносеологии произошло вокруг проблемы идеального (знаменитая полемика между Э.В. Ильенковым и Д.И. Дубровским). Спор по поводу проблемы идеального, так и не получившей последовательного решения в рамках советского диамата, обнаружил наиболее уязвимую точку последнего — проблему происхождения и онтологического статуса явлений сознания.

1.2.3. Платонические теории познания

Основные трудности натуралистических и праксеологических доктрин группируются вокруг феномена сознания и происхождения его базовых структур типа философских категорий, математических идей или

452

правил грамматики, которые в принципе не выводимы ни из каких природных процессов и ни из

какой общественно-исторической практики, а предшествуют последним в качестве неустранимых условий их бытия и познания. Подобная автономия и фундаментальная роль идеальных образований вызывает к жизни совсем иные теоретико-познавательные ходы мысли, которые условно можно обозначить как платонические теории познания. К ним относятся доктрины, утверждающие, что знание образует особый идеально-духовный мир, являющийся трансцендентным (от лат. transcendens — выходящий за пределы) относительно индивидуального сознания. Этот объективно существующий мир знания является субстанциальной (порождающей) основой любых конкретных продуктов человеческой познавательной деятельности, хотя, в свою очередь, способен обнаруживать себя и даже, по мнению ряда мыслителей, прирастать только за счет творческих актов индивидуального сознания.

Классический платонизм вытекает из знаменитого символа платоновской пещеры, противополагая мир чувственных теней, в который погружено обыденное сознание, умопостигаемому солнечному миру идей, образующему идеальную онтологическую основу бытия вечно текучего телесного мира и являющемуся истинной целью познавательных устремлений земного человека. Мир знания — это вечный, неизменный и совершенный мир истины, блага и красоты, к которому по Платону, душа человека способна непосредственно приобщиться лишь после физической смерти, избавившись от телесных оков, препятствовавших духовному созерцанию этого идеального бытия. Но мир идей может открыться душе и при жизни за счет искусства рассуждения и развитого дара умозрения, помогающих развеять магию чувственно-телесного образа мира. При всей, казалось бы, фантастичности и мифологичности платоновских идей, столь непривычных для современного сознания, они имеют весьма серьезные гносеологические основания для своего существования.

Во-первых, любое практическое действие человека, а как сейчас выясняется и многие действия животных, подразумевают наличие идеального плана действий. Во-вторых, общие понятия (числа, цвета, фор-

453

мы), а тем более философские категории, типа времени, сущности или закона, не выводимы напрямую ни из какого внешнего опыта и социального научения. Напротив, они сами только и делают возможным наш чувственный опыт и процесс социализации. В-третьих, знание имеет удивительное свойство, раз возникнув, приобретать как бы собственную жизнь и логику развития, независимые от воли и желания людей. Например, натуральный ряд чисел был известен еще в Античности, а различные его закономерности математики продолжали открывать спустя столетия и даже тысячелетия. В-четвертых, многие видные ученые и художники искренне верят, что научные открытия и художественные произведения не выдумываются и не изобретаются ими, а как бы уже существуют в особом «пространстве мысли» или «ландшафте смысла». Посредством их творческих усилий они лишь раскрываются для подлунного мира. По его собственному свидетельству, которому у нас нет оснований не доверять, Моцарт мог слышать сразу и целиком все музыкальное произведение, как бы сверхвременно и сверхфизически переживая его идею (или эйдос). П.А. Флоренский был способен видеть сразу весь математический ряд Фурье.

Все вышеприведенные факты объясняют удивительную живучесть платонического подхода к сущности знания в науке и философии. Так, знание может трактоваться как сфера божественного бытия и божественного слова — как Царство Христа-Логоса — в рамках различных вариантов *христианской гносеологии.* В этом случае мир истинного Божественного знания выступает и в роли онтологической основы существования мира материальных вещей (вспомните знаменитое начало Евангелия от Иоанна: «Вначале было слово...»), и как источник разумности индивидуальной человеческой души (тезис о человеке как образе Божием), и как цель познавательных стремлений человека и всего человечества в целом (обретение Живой Истины Христа в Царствии Небесном) и, наконец, как условие гносеологического согласования мира вещей и мира идей, когда мы имеем дело с обыденным, научным или техническим знанием.

Кроме христианских, существует довольно большое разнообразие *пантеистических* платонических

454

подходов к знанию в духе «философии тождества» Шеллинга или гегелевского панлогизма, когда Бог, рассматриваемый как идеальное естество мира или как абсолютная логическая идея, исторически раскрывает свою сущность в актах человеческого познания и творчества и в нем же достигает полноты своего самопознания и самоосуществления.

Но платонизм — не есть только достояние философского умозрения. Взгляд на знание и на бытие фундаментальных идей как на особую реальность разделяли и разделяют крупнейшие ученые из разных научных областей знания. Платониками были математик, основоположник теории множеств Г. Кантор, логик Г. Фреге, физик В. Гейзенберг, биолог А.А. Любищев. Типично платоническими являются сегодня теория «семантической вселенной» В.В. Налимова[4], разного рода гипотезы информационных и психических полей во вселенной. В некотором роде платонизм сегодня не менее популярен среди ученых, чем реалистические теоретико-познавательные установки.

Однако, как и у каждой гносеологической программы, у платонического подхода есть свои трудности. Во-первых, возникает вопрос о свободном и творческом участии человека в осуществлении познавательного процесса. Еще Аристотель упрекнул Платона в том, что тот, говоря о подражании и причастности вещей идеям, не удосужился конкретно объяснить, что под этим следует понимать[5]. Словом, вопросов и здесь возникает не меньше, чем дается ответов, что заставляло философскую мысль

искать такое понимание сущности знания, где снимались бы недостатки гносеологического реализма (идея отражения мира) и платонизма (идея трансцендентной природы знания).

1.2.4. Имманентистские теории познания

Имманентистские (от лат. *immanens* — свойственный, присущий) доктрины утверждают, что знание является внутренне (имманентно) присущим сознанию

[4] См. его известную работу: *Налимов В.В.* Спонтанность сознания.— М., 1989.

[5] *Аристотель.* Соч.: В 4 т.— Т. 1.— М., 1976.— С. 79.

455

человека во всей своей истинной полноте или же, напротив, во всей своей субъективной ненадежности, даже иллюзорности. Познавательная деятельность человека имеет дело не с противостоящими ей миром вещей или миром идей, а с реальностью, составляющей сущность ее собственного бытия. Реальной гносеологической основой имманентистской парадигмы является тот факт, что любые вещи и любые виды опыта всегда даны нам сквозь призму нашего сознания. Из этого факта, однако, могут быть сделаны различные гносеологические выводы. Варианты таких выводов реализуются в следующих концепциях:

Имманентный субъективизм (*или субъективный идеализм в более привычной терминологии*) — позиция, представленная в наиболее ярком виде Дж. Беркли. По его мнению, все, что мы можем воспринимать во внешнем опыте, — это содержание нашего собственного сознания. У нас нет доступа к вещам помимо наших субъективных идей, а, стало быть, и какой-либо действительности, независимой от нашего сознания, попросту не существует. Правда, божественное бытие, предшествующее индивидуальному сознанию и его идеям, Беркли все же вынужден признать, иначе картина мира приобретает чудовищный эгоцентрический характер: все, что только ни есть в бытии — есть только комплексы моих индивидуальных ощущений, включая жизнь других людей, их переживания, факты биографии и т. д.

Имманентный объективизм. К нему с известными оговорками могут быть отнесены взгляды таких мыслителей, как В. Шуппе, И. Ремке, Дж.Ст. Милль, Р. Авенариус. Данная позиция направлена на то, чтобы познаваемое бытие сузить до размеров индивидуального сознания, а, напротив, сознание расширить до размеров всего познаваемого бытия. Утверждая, что противопоставление субъективного объективному в знании является ошибочным, представители имманентного объективизма постулируют, во-первых, наличие некоторого вполне объективного содержания в индивидуальном познающем сознании; и, во-вторых, рассматривают весь познавательный процесс как осознавание потенциальных содержаний сознания. Отсюда знаменитый тезис имманентов, восходящий к

456

Дж.Ст. Миллю, что объективно существовать и, соответственно, выступать в роли возможного объекта познавательного акта — значит быть **«потенциально воспринимаемым».**

Платонический имманентизм исходит из того, что в недрах самого человеческого сознания заключен весь универсум возможных знаний о мире и о самом себе. Лишь обратив познающий взор на тайники собственного духа, человек может открыть важнейшие истины бытия. Здесь познание оказывается, в сущности, тождественным самопознанию; погружение в свои имманентные глубины — трансцендированию в мир объективного знания; направленность на истину внешнего предмета — припоминанию (анемнезису, говоря языком Платона) уже имеющейся в сознании идеи этого предмета. Отсюда и термин — «платонический». Подобная позиция получила свое интересное и глубокое развитие в рамках русской религиозной философии, в частности, у В.С. Соловьева, С.Л. Франка, Н.О. Лосского, П.А. Флоренского и ряда других русских мыслителей. Будучи органической частью метафизики всеединства, она отождествляет истинное знание и истинное бытие, но разводит **актуально данное** человеку в реальных актах его сознания и **потенциально в нем имеющееся.** Цель человеческого существования — деятельно проявить свое потенциальное всезнание, осознать свое жизненное единство со всем мировым сущим и, самое главное, свою ответственность за его эволюцию. Существенный недостаток подобного рода концепций заключается в абсолютизации роли интуитивного постижения истины, что часто приводит к их сопряжению с элементами мистики. В силу этого он вызывает настороженное отношение со стороны философов и ученых, придерживающихся традиционного рационалистического мировоззрения.

1.2.5. Трансцендентальные теории познания

Трансцендентализм — гносеологическая установка, рассматривающая знание как продукт активной конструктивной деятельности человеческого сознания и направленная на выявление всеобщих и конститутивных — трансцендентальных — условий любого воз-

457

можного опыта. Иными словами, задача исследования познания состоит здесь не в обращении к объекту познания и не к знанию как таковому — неважно имманентному или трансцендентному — а к исследованию **инвариантных, т. е. одинаковых для всех людей, структур субъективности,** благодаря которым они одинаково продуцируют и понимают знание.

На конструктивный характер человеческой субъективности и возможность ее априорного самопознания, не прибегая к реалистическим и платоническим (особенно теистическим) допущениям, первым обратил систематическое внимание И. Кант. Для него все «то, что разум всецело создает из

самого себя, не может быть скрыто, а обнаруживается самим разумом, как только найден общий принцип того, что им создано. Полное единство такого рода знаний, а именно знаний исключительно из чистых понятий, делает эту безусловную полноту не только возможной, но и необходимой»[6]. Но И. Кант, в отличие от подавляющего большинства своих последователей в XIX и XX веках, учитывал, что сознание человека отнюдь не абсолютно свободно в своей конструктивной деятельности, но детерминировано извне.

Впоследствии эта реалистическая компонента кантовской теории познания подвергается решительной ревизии в *неокантианстве,* сконцентрировавшемся на конструктивной деятельности теоретического разума в естественных и гуманитарных науках, а также в *феноменологии,* рождение которой связывают с именем Э. Гуссерля. Именно Гуссерль стремился создать строго объективную и рациональную философскую науку о сознании.

Феноменологическая программа оказала огромное влияние на формирование различных направлений западной и отечественной философии, в частности, на таких разнородных мыслителей, как Г.Г. Шпет и А.Ф. Лосев, М. Хайдеггер и Х.Г. Гадамер, М. Шелер и М. Мерло-Понти. Несомненно воздействие феноменологии на психологию (в частности, под ее влиянием сложилась гештальтпсихология), лингвистику и социальную теорию. Однако феноменологической програм-

[6] *Кант И.* Собр. соч.: В 6 т.— Т. 3.— М., 1964.— С. 80.

458

ме присущ целый ряд серьезных недостатков. Главнейший из них — угроза субъективистского солипсизма, ведь для феноменолога (несмотря на его радикальный антипсихологизм) нет другого предмета исследования, кроме бытия его собственного сознания.

1.3. Современная гносеологическая ситуация

Современная общекультурная ситуация оказывает существенное влияние на характер понимания гносеологии. С одной стороны, налицо явный кризис проектов рационалистического переустройства мира в соответствии с непомерными материальными запросами человека. Разум оказался в XX веке не только позитивной, но и глубоко разрушительной силой, ставящей под вопрос как бытие природы, так и бытие самого человека вместе с культурой. С другой стороны, налицо технологический взрыв, связанный с гигантским прогрессом техники и формированием информационного общества, открывающий перед человечеством широкие перспективы и предъявляющий новые требования к познающему сознанию.

Все это приводит к изменению **внутренней логики развития гносеологических исследований.** Пристальный критический анализ наиболее авторитетных и влиятельных рационалистических теоретико-познавательных программ XX века — **праксеологического реализма,** особенно марксистского типа, и трансцендентализма, особенно в его **феноменологическом варианте,** обнаружил следующие принципиальные факты.

Во-первых, все результаты «отражения» объективного мира человеком на поверку обнаружили факт неустранимой проекции вовне наших собственных человеческих «образов мира», в значительной степени определяемых смыслами языка и культурными предрассудками эпохи. Это со всей остротой поставило проблему **онтологии языка и онтологии культурных смыслов,** производной от которых во многом является и познавательная деятельность человека. Отсюда — критика гипертрофированного гносеологизма в философии XX века и расцвет философии языка и философии культуры с упором на онтологическую проблематику.

459

Во-вторых, в результате критики феноменологической программы выяснилось, что в основе рационального знания (процедур понимания и самоосмысления) лежат непрозрачные для рациональной рефлексии и предшествующие ей базовые структуры **субъективности** — некие исходные **онтологические данности сознания,** которыми пренебрегала классическая европейская мысль, но значение которых в человеческом бытии и познании трудно переоценить. В философской традиции XX века эти дорефлексивные структуры субъективности рассматриваются под разными углами зрения: и как Dasein в его первичных экзистенциалах (ранний М. Хайдеггер); и как исходное переживание «сопротивления мира» (М. Шелер); и как базовый опыт собственного тела (М. Мерло-Понти, Г. Марсель); и как первичный пласт эмоциональной жизни ребенка, сохраняющийся на бессознательном уровне (психоаналитическая традиция) и т. д.

Обращение многих философских школ к онтологии культуры и онтологии человеческой субъективности фиксирует, с одной стороны, факт кризиса всех односторонних рационалистических теорий как отражения мира, так и его трансцендентального конструирования; а, с другой стороны, подводит к необходимости более широкого и глубокого понимания феномена сознания, специфики его бытия. Реальность собственного сознания как ключ к тайнам мирового и собственного бытия человечество вынуждено открывать сегодня как бы заново.

Таким образом, проблема сознания оказывается центральной в современной культуре. Однако этот **онтологический поворот** в современной философии вовсе не устраняет гносеологии как самостоятельной и важнейшей отрасли философских исследований, ведь бытие сознания есть прежде всего **бытие знания.**

2. Субъект и объект познания

Важнейшими условиями последовательного и рационального осмысления любого вида познавательной деятельности выступают категории субъекта и объекта.

460

Под объектом познавательной деятельности в самом широком смысле слова следует понимать **все то, на что направлен взор познающего субъекта.** Соответственно, не все, что объективно существует в мире, может быть объектом познавательной деятельности. Объект и объективная реальность — вещи совершенно разные. Например, человек что-то не может сделать объектом познания в силу чисто исторических причин: неразвитости технических средств наблюдения, не сформировавшегося методологического аппарата анализа и т. д. С другой стороны, какие-то вещи и процессы могут не являться объектом нашей познавательной деятельности по причине отсутствия познавательной направленности на них.

Одновременно, полноправными объектами познания являются состояния и факты сознания (восприятия, эмоции и т. д.), а также его различные порождения, включая те, которые не существуют в самой действительности: кентавры, черти с хвостиками, роботы из научно-фантастических фильмов и даже логически невозможные образования (типа «круглого квадрата»). В принципе все, что только может помыслить или представить себе человек, способно стать предметом его познавательной деятельности, любые фантазии и гипотетические ситуации. Более того, способность творчески конструировать гипотетические объекты познания, даже могущие не встретиться ни в какой объективной действительности, как раз и является существеннейшей характеристикой именно бытия человека, способного, в отличие от животных, планировать возможные сценарии будущего. Не будет, по-видимому, большой ошибкой **определить человека как животное, способное строить и познавать гипотетические объекты.**

Однако какой бы объект познания мы ни рассмотрели — реальный (живого человека), идеальный (понятие «человек») или идеально-гипотетический (представление о человеке, способным жить 300 лет), везде обнаруживается нечто принципиально общее, а именно: любой объект познания представляет собой **нечто трансцендентное, некую тайну, загадочное «X»,** относительно которого мы хотим получить знание. Даже в объектах, произвольно сконструированных и приду-

461

манных нами, эта неизвестность присутствует. Мы ведь можем задать себе (и очень часто задаем) весьма интересные и важные вопросы: а как будет смотреть на мир человек, который живет 300 лет, какова его возможная психология? Или же: а какой могла бы быть физиология и психология кентавра? Можно сделать следующий вывод: если нечто существующее в мире, в нашем сознании или в культуре не является для нас таинственным, не несет в себе тайны, этого самого «X», то оно никогда и не будет выступать перед нами в роли объекта познавательной деятельности.

Одновременно объект не может быть абсолютно трансцендентным. В таком случае он рисковал бы остаться попросту неизвестным, как бы пребывающим в состоянии гносеологического небытия типа кантовской вещи в себе. Поэтому правы те мыслители, которые утверждают момент **имманентной бытийной связности** познающего сознания со своим объектом, отсутствие непроходимой границы между ними. Это особенно относится к объектам нашего внешнего опыта. Впрочем, существование подобного опыта переживания объектности как таковой, генетически предваряющего любое рациональное отношению к объекту, остается в настоящий момент объектом дискуссий, ибо не очень понятно, как можно рационально обсуждать то, что по определению предшествует любым рационализациям! ? Объект познания имеет еще одно очень важное свойство — он не остается неизменным. Любое добытое знание об объекте раскрывает в нем новые тайны. Так, объект под названием «атом» со времен древних греков претерпел существенное **гносеологическое развитие:** мы теперь знаем о его внутреннем строении, весе, изотопах и т. д. Более того, объект может претерпевать не только гносеологическое, но и **собственное развитие.** Вплоть до середины XX века считалось, что собственную историю имеют человеческое общество, культурные образования (например, язык), живые объекты (разного рода биологические виды), а также биогеоценозы. Однако теперь — в контексте современных синергетических исследований — становится понятным, что и неживая природа (если только такая на самом деле есть!?) эволюционирует, претерпевая процесс качественных необратимых изменений.

462

Все это заново ставит принципиальный теоретико-познавательный и методологический вопрос о соотношении собственного и гносеологического развития объекта — вопрос, который поставил и по-своему блестяще решил еще К. Маркс в «Капитале». Использованный им познавательный принцип носит название *единства логического и исторического* и гласит, что в теоретической системе знания собственная история объекта должна быть вскрыта в его существенных **и** необходимых моментах — *логически,* но при этом необходимо опираться на историю его познания, ибо развитие идей в той или иной степени запечатлело собственную *историю* объекта. Одновременно, именно с высоты теоретически познанного предмета становятся ясными закономерности истории его познания.

Словом, теоретическая реконструкция собственной истории объекта опирается на историю его познания (на его гносеологическое развитие); а его гносеологическое развитие проясняется только на основании логики собственного развития, вскрытой теоретической мыслью.

На первый взгляд, может показаться, что с пониманием субъекта познания дело обстоит намного проще и его можно напрямую отождествить с человеческим индивидом, осуществляющим познавательный акт. Такая позиция близка нашему повседневному наивно-реалистическому опыту и наиболее распространена. Она трактует субъект в качестве так называемого ***психологического субъекта познания.*** Здесь познающий чаще всего рассматривается как пассивный регистратор внешних воздействий, с той или иной степенью адекватности отражающий объект. При всей интуитивной очевидности подобного подхода в нем есть один существеннейший недостаток — он не учитывает активный и конструктивный характер поведения субъекта, то, что последний способен не только отражать, но и формировать объект познания. Более того, знание всеобщего и необходимого характера, что особенно зримо наличествует в логике и математике, нельзя вывести исходя из теории отражения объекта и представлений о субъекте как психологическом индивиде. Поскольку не совсем понятно, что отражают в мире математические понятия и теории (скажем, мнимые

463

числа), и еще более непонятно, как математики-индивиды, обладающие принципиально разными индивидуально-психологическими, национально-культурными и историческими особенностями, способны одинаково осуществлять всеобщие и необходимые математические доказательства, то гораздо логичнее предположить следующее: субъект познания, вопреки очевидности, сверхпсихологичен и сверхиндивидуален. Во многих индивидуальных психологических субъектах, независимо от их эмпирических особенностей, есть нечто одинаковое и доопытное (априорное), благодаря чему они единообразно формируют объект познания и познают его.

Иными словами, существует некое инвариантное и устойчивое «познавательное ядро» в каждом человеке, которое обеспечивает единство познания в контексте различных эпох и культур и выявление которого составляет подлинную цель теоретико-познавательной деятельности. Такая трактовка субъекта восходит к И. Канту и получила название ***трансцендентального субъекта познания.*** Развитие опытных наук, особенно психологии, подтвердило правоту многих кантовских философских интуиций. Действительно, у индивида существует целый комплекс первичных доопытных идей и установок, формирующих его картину мира, более или менее одинаковую с картинами мира у других людей: эталоны восприятия цвета, звука и формы, категориальные структуры мышления, языковая компетенция и т. д.

Гегель был, по-видимому, первым, кто достаточно убедительно показал: индивид, какими бы общими с другими индивидами структурами субъективности он ни обладал, тем не менее, познает по-разному в каждую конкретную историческую эпоху в зависимости от господствующих в обществе общекультурных предпосылок, идеалов и норм познавательной деятельности. Один и тот же объект носители разных познавательных традиций могут даже видеть (а не то, что познавать!!!) совершенно по-разному. К примеру, дикарь с острова Борнео и современный ученый-биолог увидят в компьютере разные вещи: один — магически мерцающий и загадочно звучащий объект, от которого желательно держаться подальше; второй — вершину дос-

464

тижений человеческого научного гения, существенно облегчающую его научную деятельность. Стало быть, индивидуальная познавательная активность двух субъектов определяется какими-то надперсональными структурами, имеющими как бы свою собственную жизнь и логику развития. Более того, объем знаний, который существует в социуме на данный момент исторического времени, всегда превосходит объем знаний и навыков, которыми владеет каждый отдельный познающий индивид. Отсюда вытекает идея существования ***коллективного субъекта познания,*** практически реализующегося посредством усилий многих индивидуальных психологических субъектов, но к ним несводимого и относительно от них автономного. Примером бытия подобного субъекта может служить научный коллектив, группа научно-исследовательских коллективов, профессиональное сообщество или даже человеческое общество в целом.

Исходя из вышесказанного можно дать следующее общее определение: *под субъектом познания следует понимать наделенного сознанием человека, включенного в систему социокультурных связей, чья активность направлена на постижение тайн противостоящего ему объекта.*

3. Сущность, динамика и основные характеристики знания

В предыдущем параграфе, рассуждая о субъекте и объекте познания, мы находились на определенном уровне абстракции, т. к. реальный процесс познавательной деятельности представляет собой сложное субъектно-объектное отношение. Деятельность познающего субъекта всегда предметна (объектна), т. е. направлена на познаваемый объект. Объект всегда относительно автономен и как бы «сопротивляется» произволу субъекта, оказывая на него обратное влияние и заставляя согласовывать человеческие действия с его вполне объективными закономерностями.

Противоречие между субъектом и объектом познавательной деятельности — разрешается в знании. **Знание** — *это зафиксированные в познавательном образе*

465

субъекта существенные черты и закономерности познаваемого объекта.

Совпадение между субъектом и объектом никогда не является абсолютным, поэтому полученное знание (об объекте) никогда не является полным и завершенным, а лишь переводит ситуацию

взаимоотношения между субъектом и объектом на новый качественный уровень познания. Изменяется и субъект познания, формируя новые методы исследований, совершенствуя свой логический и терминологический аппарат анализа, процедуры гносеологической рефлексии, свои человеческие качества и т. д.

Большинство гносеологических доктрин (даже религиозного характера) подчеркивают невозможность полного совпадения субъекта с объектом ни в смысле достижения абсолютной истины мирового бытия, ни в смысле исчерпания существа той или иной предметности. Любой объект всегда богаче знания, которое имеет о нем человек, даже если объектом человеческого познания становятся продукты его собственной деятельности. Более того даже гипотетичное представление о достижении абсолютной истины о мире и о самом себе означало бы смерть человека как творческого существа. Поэтому такой абсолютной истиной мог бы обладать лишь некий абсолютный разум или Бог. Не случайно множество философских концепций неизбежно приходят к тому или иному варианту абсолюта (будь то божественный разум или гегелевский Абсолютный Дух), т. к. философия, как мы уже показали, является беспредпосылочным и предельным знанием.

Существует огромное разнообразие видов знания, что определяется спецификой познаваемых объектов, различием в методах получения знаний, а также своеобразием их хранения и передачи. Однако все виды знания включают в себя: 1) моменты опосредованного и непосредственного; 2) личного и безличного; 3) явного и не явного содержания. Рассмотрим эти характеристики более подробно.

Для своего социального бытия, т. е. фиксации и передачи от одного индивидуального субъекта познавательной деятельности к другому, знание нуждается в обязательной объективации (или материальном опредмечивании). Объективированное знание есть
466
ничто иное, как мир символов (или знаков) человеческой культуры — естественного языка, текстов различного рода, чертежей, формул, технических устройств, архитектурных сооружений и т. д. Символы культуры — мир овеществленного знания — опосредствуют отношения между индивидуальными познающими сознаниями, а также между познающим сознанием и его объектом. Благодаря символам результаты индивидуальных познавательных актов делаются достоянием всего общества, а, с другой стороны, благодаря им индивиду поставляются всеобщие нормы и эталоны познавательной деятельности. Символический мир есть необходимое условие со-знания многих индивидуальных сознаний и бытия коллективного субъекта познания.

Важнейшая символическая система культуры — естественный язык, генетически предшествует остальным символическим системам и выполняет функции их универсального смыслового интерпретатора. По мере исторического развития человечества символический мир культуры имеет тенденцию разрастаться и ветвиться за счет появления все новых и все более сложных символических систем с опасной тенденцией превращения в некий автономный и самоценный мир, уже независимый от сознания живого познающего субъекта. Появление компьютера и феномена виртуальной реальности — очередной шаг в придании знанию тотально опосредованного характера, отчужденного от живого психологического субъекта. Правда, при внимательном рассмотрении выясняется, что существуют такие виды знания, которые полностью объективировать невозможно в принципе (искусство, религиозное и мистическое знание). Они обязательно нуждаются в живых творческих актах и живом контакте сознаний.

Отсюда можно сделать следующие выводы. Во-первых, во всех видах знания существуют и непосредственные и опосредованные компоненты, но в разных пропорциях. Культ опосредованного символами знания — есть плод новоевропейской цивилизации трех последних веков. Опасный крен в сторону его абсолютизации должен будет рано или поздно смениться пониманием значимости непосредственного знания.
467
Здесь европейской культуре явно есть, чему поучиться у традиционных культур Востока. Во-вторых, в любом знании всегда есть безличные, как бы надперсональные компоненты. Особенно явно эта безличная составляющая знания присутствует в естественных и технических науках с их ориентацией на принудительное доказательство и однозначно понимаемые тексты. Идеал безличного знания составлял классический идеал научности и наиболее зримое философское воплощение получил в гегелевском панлогизме, а в XX веке — в концепции так называемой «теории познания без познающего субъекта» К. Поппера.

Абсолютизация надперсональных характеристик знания недопустима не только в эмоциональном опыте, но и в любом научном знании, в котором всегда присутствует личностное начало ученого — его вера, страстность, готовность до конца отстаивать свои научные убеждения. Но также верно и обратное — в самых, казалось бы, личностно окрашенных видах опыта, например, мистическом и художественном — всегда присутствуют надперсональные компоненты.

Кроме того в знании любого типа, особенно личностно-экзистенциального плана, всегда есть компонента, непрозрачная для его носителей. Требуется усилие другого сознания, дабы сделать это неявное знание явным для его носителя. В науке большую роль в открытии подобных компонентов опыта сыграли знаменитые психоаналитические исследования З. Фрейда и К.Г. Юнга. К неявной компоненте, помимо индивидуального и коллективного бессознательного, можно также отнести исторические предрассудки и установки в познании, а также отличительные черты культурно-

национального существования, как они незримо проявляются в познавательных и ценностных приоритетах, в особенностях языка, быта и т. д.

Наличие фундаментальных бинарных характеристик в человеческом знании обеспечивает, с одной стороны, его единство, а, с другой, многомерное и поливариантное существование. В принципе, все различия между видами знания (научным, философским, религиозным, обыденным, техническим и т. д.) могут быть объяснены различным удельным весом и различным сочетанием тех или иных его противоположных свойств.

468

4. Понятие и основные концепции истины

Познавательная деятельность не осуществляется как процесс «чистого» познания, а всегда имеет целью достижение истинного знания. Поэтому категория истины является центральной в гносеологии. Однако само понимание истины многоуровневое, и каждый из этих уровней порождает специфику ее понимания, **в** чем нам и необходимо разобраться, прежде чем рассматривать ее как категорию гносеологии.

4.1. Философские уровни понимания истины

Онтологический уровень. Истина рассматривается здесь как свойство самого бытия и даже как подлинное бытие, противостоящее бытию иллюзорному, не подлинному. Мир платоновских идей или Царство Божие — истинны, ибо противостоят мнимому — телесному или греховному — чувственно воспринимаемому бытию. Истина здесь сопрягается с **непосредственной духовной очевидностью** и религиозным **откровением.** Однако ее можно не только созерцать умным взором мудреца, на чем настаивала античная традиция; но **в** ней и **с** ней, с позиций христианского вероучения, можно непосредственно духовно жить, руководствуясь **велением сердца.**

Однако онтологическое истолкование истины возможно не только в рамках религиозно-философских построений. Оно свойственно и реалистическим доктринам, и даже обыденному сознанию. Здесь истина сопрягается с законосообразным или идеалосообразным бытием. Когда мы говорим «настоящий ученый», «истинный гражданин своей страны», «подлинный поэт», «типичный представитель своей профессии» и т. д., то везде подразумеваем, что нечто бытийствует в полном соответствии со своим эталоном или идеалом. Гегель бы сказал, что здесь предмет соответствует своему понятию, а потому он и истинен. Если же дело обстоит противоположным образом, то можно сказать, что предмет ведет ложное или превращенное бытие, не соответствующее его понятию (идеально-эталонной сущности). Например, преступник ведет превращенное (ложное) существование в качестве гражданина

469

государства, ибо гражданин, по определению, законопослушен.

Логико-семантический уровень. Это уровень, в рамках которого функционируют дедуктивные науки и где истина фиксируется терминами **«правильность», «корректность», «достоверность».** Под этим понимается формальная безупречность доказательства теоремы или получения какой-то логической формулы на основе исходно принятых аксиом и правил вывода. Соответственно, ошибочным (некорректным) будет признано доказательство теоремы, где или нарушена последовательность рассуждений, или в ткань доказательства неявно введены дополнительные допущения, или попросту наличествуют формально-логические противоречия.

Ценностно-экзистенциальный уровень фиксируется в русском языке словами **правда, праведность, правота.** Под правдой в экзистенциальном аспекте понимается личностно продуманная и прочувствованная ценность, которая принимается человеком всем его существом и искренне утверждается им в жизненных поступках. Человек может при этом заблуждаться в конкретных актах личного выбора (быть неправым) и даже руководствоваться в своем поведении объективно ложными (неправедными) ценностными представлениями. В таких случаях он подлежит объективному моральному и социальному осуждению, но в субъективном-то плане он поступает вполне искренне и правдиво. Желательно, конечно, чтобы человек руководствовался подлинными ценностями, логически осмысливал происходящее и почаще слушал свое сердце, дабы не ошибаться в сложных ситуациях морального выбора. Однако недаром все религии и духовные учения единогласно утверждают, что в жизнеустроительном плане гораздо лучше быть «горячим», чем «теплым», и лучше искренне ошибаться в действии, чем бездействовать в равнодушии.

Когда же произносят словосочетание «художественная правда», то имеют в виду чаще всего или убедительное воплощение идей автора в ткани художественных образов или точное и яркое эстетическое отражение каких-то типических общественных явлений и представлений. В этом плане художественно

470

правдивым может быть признано отражение в литературе каких-то разрушительных и безнравственных идей, как это удалось сделать Ф.М. Достоевскому в «Бесах». Хотя безнравственному человеку никогда не суждено стать гениальным творцом.

В нравственно-социальном аспекте под «царством правды» разумеется воплощение в общественной жизни каких-то идеалов справедливости, честности и братства, что противостоит торжеству социального зла, насилия и лжи в виде «царства кривды».

На *гносеологическом уровне* категориальный смысл истины заключается не в ее трактовке как некого свойства самого бытия, ценностных переживаний человека или продуктов его гуманитарного творчества, не как формальная характеристика языковых структур и формул, а, в первую очередь, как **содержательная характеристика человеческих знаний,** особенно философского и научного характера, которые фиксируются языковыми средствами и исследуются как языковые выражения. На этом уровне существует большое количество моделей понимания истины, основные из которых мы рассмотрим ниже.

4.1. Основные концепции истины

4.1.1. Классическая концепция

Здесь под истиной понимается соответствие человеческих знаний реальному положению дел, какой-то объективной действительности. В явной форме классическую концепцию можно найти уже у Платона и Аристотеля. При этом соответствие знания (идей) действительности может пониматься двояким образом, в зависимости от того, как трактовать саму эту объективную действительность. Это может быть соответствие человеческой мысли объективной природной действительности (Аристотель), а может быть ее соответствие идеальному бытию вечных идей (Платон). Однако какую бы общеметафизическую гносеологическую установку мы ни заняли (реалистическую или платоническую) в рамках классического понимания истины — оба аспекта соответствия обязательно будут присутствовать.

471

Так, в случае реалистической (и даже материалистической) позиции все равно будет присутствовать момент соответствия человеческих знаний каким-то объективным идеальным сущностям. Рассмотрим суждение «классическая механика представляет собой научную теорию». Данное суждение истинно, ибо классическая механика Ньютона соответствует всем характеристикам идеального конструкта под названием «теория». С другой стороны, в платонической версии теории соответствия суждение «имя данного человека — Сократ» есть истинная констатация положения дел в материальном мире.

Не трудно заметить, что платонические теории соответствия могут сливаться с онтологическим пониманием истины как подлинного духовно-идеального бытия, которое может непосредственно созерцаться и переживаться человеком. С другой стороны, реалистические варианты классического подхода к истине могут сближаться с ее онтологической трактовкой в смысле законо- или идеалосообразного бытия какого-либо явления или предмета.

Классическая концепция всегда была и до сих пор остается наиболее влиятельной не только среди философов, но и среди ученых, ибо в наибольшей степени соответствует их интуитивной вере в то, что они не творят научные гипотезы и теории по своему собственному усмотрению, а познают нечто в самом бытии, и что полученное ими знание — не фикция, а вскрывает объективные закономерности мироздания.

Однако при внимательном философском анализе классической концепции (особенно в ее материалистической версии) в ней обнаруживается ряд серьезных трудностей.

Первая из них была связана с понятием действительности. Чтобы иметь возможность сопоставлять знание с действительностью, мы должны быть уверены в абсолютной надежности, или, как говорят, подлинности, этой действительности. Но как раз этой уверенности мы не имеем. Почему? Потому что мы сравниваем наше знание не с самой действительностью, а с ее восприятием, фактами, которые могут быть обозначены как мир опыта. Но эти факты не могут быть не зависимы от наших познавательных способностей,

472

как, впрочем, и сам мир знания. Таким образом, мы никогда не имеем дело с действительностью самой по себе, а всегда с ее чувственным или рационально структурированным образом. Мир как бы заранее субъективно упорядочен нами еще до того, как мы начали проверять истинность знаний на соответствие с ним.

Если же мы имеем дело с проверкой теории на ее соответствие фактам, то факт науки — это всегда первично отобранное и концептуально оформленное нашим разумом образование. Следовательно, необходимо уточнить и само понятие соответствия. Мы уже отмечали, что процесс познания представляет собой сложное субъектно-объектное отношение. Следовательно, отношение между мыслями и действительностью не может быть простым сличением двух независимых друг от друга компонентов, уже в силу того, что носитель мысли сам является частью действительности, бытия. Мысль представляет собой не зеркальное отражение бытия, а особое идеальное образование, в котором тесно переплетены субъективное начало и объективная действительность. Соответственно, столь же сложно языковое выражение данной ситуации, ее вариативность и зависимость от социокультурных обстоятельств.

Таким образом, принцип соответствия может быть проведен лишь при значительных гносеологических ограничениях, что и осуществляется в конкретных науках. Науки описывают объекты, которым иногда просто нечего поставить в соответствие в реальном мире. Поэтому конструирование критериев истины здесь реализуется на идеальном уровне, что приводит к ряду парадоксов. Один из самых знаменитых примеров подобного рода — парадокс лжеца, где суждение лжеца «я лгу» невозможно однозначно оценить как истинное или ложное. Полное проведение принципа соответствия, а это главная характеристика классической истины, осуществимо лишь по отношению к искусственным

языкам, которые заведомо содержательно беднее языков естественных.

В результате классическая концепция истины, несмотря на внешнюю сложность ее понимания и убедительную достоверность, базируется на расширенном варианте обыденных представлений, где все сво-

473

дится к проверке эмпирическим способом, что приводит к значительным трудностям, когда такого рода проверки выполнить нельзя. В классической концепции истины недооценивается конструктивная активность субъекта познания, на чем как раз и ставит акцент априористская теория истины.

4.1.2. Априористская концепция

В основе данной концепции лежит убеждение в том, что истина или ряд истин изначально присущи человеку или человеческой душе в виде некого доопытного знания, которое можно раскрыть в каждом индивиде через определенную методику, как бы заставляя человека «припомнить» заложенное в его сознании изначально. Таково учение индийской веданты о потенциальном всезнании человеческого атмана, тождественного брахману; античное понимание знания как припоминания того, что некогда видела и слышала бессмертная душа; христианское учение о потенциальном богоподобии человека, декартовская доктрина врожденных идей с тезисом о том, что «истинно все то, что я воспринимаю ясно и отчетливо»[7] и т. д.

Однако, наиболее последовательный вариант данного понимания был развит И. Кантом. Кант выделяет два вида познания — чистое и эмпирическое. Эмпирическое познание выступает в виде своеобразного начала познания, но не сводимо к нему. Оно как бы стимулирует развитие познавательных способностей человека, которые далее способны привнести в процесс познания нечто новое.

Знания, основанные на опыте, реализуются в виде совокупности апостериорных суждений, которые формируют **апостериорное знание.** Содержание таких суждений основывается на чувственном материале. Истинность таких суждений зависит от прямого соответствия с действительностью. **Априорное знание** — совокупность априорных суждений, которые, в отличие от апостериорных, не зависят от опыта. Только такое знание обладает признаками необходимости, всеобщности и доказательности. Априорные суждения являются достоверными. Априорное знание, также как

[7] *Декарт Р.* Соч.: В 2 т.— Т. 2.— М., 1994.— С. 29.

474

истины разума, является необходимым, а апостериорное знание аналогично истинам факта имеет случайный характер. Поэтому именно априорное знание должно придать научным положениям достоверный характер.

Кроме этого в познании присутствуют аналитические и синтетические суждения. **Аналитические суждения** обеспечивают оформление нашего знания, придавая ему логичность и стройность. Это выводная часть знания, не привносящая в него нового содержания. **Синтетические суждения,** напротив, способны нести новую содержательную информацию. В результате данных рассуждений Кант усматривает специфику философии в том, что она должна выступать именно как общая теория познания, которая обосновывает **априорные синтетические суждения.**

Кант в своей теории познания фиксирует активную роль субъекта познания, т. к. лишь когда человек направляет свое внимание на какой-то предмет, последний становится объектом познания. Но, одновременно, показывает философ, предмет безразличен к человеку и существует сам по себе. Возникает своеобразное гносеологическое противоречие. Человек познает некий предмет, но лишь в той его части, на которую способны его внутренние познавательные способности, т. е. познание возможно, когда предмет становится объектом чувственного созерцания. Таким образом, предмет, ставший объектом чувственного созерцания, по существу, трансцендентен. Он как бы приобретает новые свойства, которых не было еще у безразличного к сознанию предмета. И вот эти новые свойства и представляют собой то, что мы называем объективной реальностью. Объективная реальность существует (реализуется) благодаря познавательной деятельности. Таким образом, любой предмет познания раздваивается на явление и вещь в себе. Совокупность явлений составляет чувственно воспринимаемый мир, а совокупность вещей в себе — мир, не воспринимаемый органами чувств. Каждый из этих миров не только дан нашему сознанию неодинаковым способом, но и имеет разное познавательное значение.

Согласно изложенному представлению, человек не способен воспринять мир таковым, каким он есть, но

475

он способен его познать таковым, каковым позволяют ему это сделать его познавательные способности. Поэтому когда говорят об агностицизме концепции Канта, следует уточнять, что его позиция не столько сомнение в познании, сколько указание на активную роль субъекта познания, ибо от этой активности зависит и степень познания человеком мира.

При всей оригинальности и неклассичности кантовских ходов мысли вскоре, однако, выяснилось, что те основоположения, которые Кант считал доопытными и универсально истинными, таковыми не являются, по крайней мере, за пределами ньютоновской классической механики. Что касается ссылок на априорность, то в удостоверении истинности исходных доопытных посылок любой научной и философской теории как раз и заключается самая главная гносеологическая проблема. Все последующие разработки теории истины, особенно оживившиеся на рубеже XIX — XX веков в связи с кризисом в естествознании, ставили своей задачей избежать, с одной стороны, наивных ссылок на объективную

действительность в духе классических концепций, а, с другой, указаний на разного рода доопытные структуры, свойственные априористскому подходу.

4.1.3. Когерентная теория истины

Существует несколько вариантов данной теории. Самый популярный и известный из них утверждает, что истинное знание всегда внутренне непротиворечиво и системно упорядоченно. Здесь происходит сближение с трактовкой истины в смысле логической правильности и корректности. При всей частичной обоснованности такого подхода все-таки следует признать, что отсутствие логических противоречий и взаимосвязанность суждений внутри какой-то теории — еще отнюдь не свидетельствует о ее истине; и, наоборот, — наличие диалектических и антиномических суждений внутри теории еще не дает оснований заключать о ее ложности.

Второй вариант теории когеренции утверждает, что истинной должна быть признана та гипотеза, которая не противоречит фундаментальному знанию, существующему в науке. Например, если какая-то физическая гипотеза противоречит закону сохранения энергии, т. е.

476

все основания считать, что она ложна. Данный критерий также нельзя абсолютизировать, ибо любая новая фундаментальная теория всегда какому-то общепризнанному знанию да противоречит.

4.1.4. Прагматистская концепция

Суть концепции сводится к тому, что знание должно быть оценено как истинное, если способно обеспечить получение некоего реального результата (экспериментального, утилитарно-прагматического и т.д.). Иными словами, истинность отождествляется здесь с пользой или результативностью. В принципе, знание, особенно научное, весьма прагматично. Если ученый-теоретик не получает новых результатов, его научная репутация, а потом и квалификация, могут быть поставлены под сомнение. Если инженер не изобретает новых технических устройств и приспособлений — ему могут перестать платить зарплату. Однако утилитарную направленность науки не следует преувеличивать. Множество открытий совершались творцами, конечно же, не из утилитарных соображений, а из чистой любви к истине. Многие научные теории в момент их создания вовсе не имеют никакого экспериментального и технического применения. Более того, самые стратегически значимые идеи, тем более в философии, по определению бескорыстны и антиутилитарны. В противном случае они никогда не смогли бы открыть новые горизонты в бытии и познании. Недаром выдающийся испанский философ X. Ортега-и-Гассет обронил мысль, что самое большое практическое значение философии состоит как раз в ее абсолютной утилитарной бесполезности.

4.1.5. Конвенционалистская концепция

Ее представители утверждают, что истина — есть всегда продукт гласного (а чаще — негласного) соглашения между участниками познавательного процесса. В разных науках и в разных научных сообществах существуют разные «правила игры», а все доказательства строятся лишь на основе принятых конвенций. Соответственно, то, что может трактоваться в рамках одного научного сообщества как истинное знание, в другом будет расценено как знание ложное. Так все-

477

гда бывает, когда сталкиваются представители разных школ в науке и в философии. При всей значимости факта соглашений в познавательной деятельности его все-таки не следует доводить до абсурда, ибо, в конечном счете, это приводит науку и философию — сферы доказательного и систематического мышления — к сугубо обывательскому тезису, что «у каждого-де своя истина». В сущности, сам тезис, что истина — всегда продукт соглашения, опровергает себя же, ибо подразумевает, что независимо от всяких соглашений этот тезис должен квалифицироваться как истинный.

4.1.6. Экзистенциалистские концепции

Они достаточно разнородны, но сближаются в плане ценностного истолкования истины.

Во-первых, может быть выдвинут тезис, что истиной следует считать такое знание, которое способствует творческой самореализации личности и стимулирует ее духовный рост. В роли такового способно выступить и объективно ложное знание, лишь бы оно глубоко переживалось и творчески отстаивалось человеком. Соответственно, знание вроде бы объективно истинное (типа 2 χ 2 = 4), но извне, принудительно навязываемое человеку, должно быть квалифицировано как ложное, ибо подавляет его творческий дух. Острие экзистенциального понимания истины направлено против догматизма и тоталитаризма как в жизни, так и сфере Духа. Так, Н.А. Бердяев заявил, что в философии истина — вовсе не копирование действительности и не теоретическое доказательство, а прежде всего — манифестация творческого Духа, созидание чего-то нового в бытии[8]. При таком подходе подчеркивается значение именно творческого человеческого измерения знания, претендующего на истинный статус.

Во-вторых, экзистенциальный аспект истины может быть рассмотрен и в несколько ином ключе. Обыкновенно в спокойной и бесконфликтной жизненной обстановке человек не задумывается о последних истинах бытия и о смысле своего собственного жизненного предназначения. Лишь в ситуациях пограничных,

[8] См. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества.— М., 1989.— С. 281-282.

478

зачастую на грани жизни и смерти, перед ним внезапно открываются какие-то важнейшие мировые и экзистенциальные истины. «Свет истины» как бы вливается в «трещины» его личной судьбы, порой

заставляя переосмысливать многие предрассудки и житейские стереотипы. Этот аспект был особенно рельефно прописан в работах С. Кьеркегора, а позднее — в трудах мыслителей экзистенциального направления (у К. Ясперса, раннего М. Хайдеггера). Но, в сущности, подобный мотив обретения истины через душевные испытания и потрясения был глубоко продуман и блестяще художественно воплощен уже в романах Ф.М. Достоевского.

Наконец, третий ракурс экзистенциального видения истины смыкается с онтологическим ее аспектом. Наиболее систематически он был продуман на Западе М. Хайдеггером в его поздних работах, а у нас — С.Н. Булгаковым и П.А. Флоренским. Истина в ее аутентичном греческом значении (aleteia), по М. Хайдеггеру, означает несокрытость бытия, т. е. некое подлинное его измерение, которое всегда пребывает в нас и с нами, но которое надо просто научиться видеть и слышать. Человек техногенно-потребительского общества, ориентированный на покорение природы и удовлетворение своих безмерных телесных потребностей, отгородился от истины системой своих научных абстракций, миром технических устройств и расхожих, стершихся от бессмысленного употребления, словес. Отныне «свет истины» доступен лишь поэтам, возвращающим словам их первоначальный смысл и благодаря этому позволяющим бытию сказываться, открываться человеческому сознанию; философам, еще способным удивляться неизреченной тайне мира, и, стало быть, хранить творческую и живую вопрошающую мысль; крестьянину, бросающему в почву зерно и тем самым творчески участвующему в чуде зачатия и рождения новых форм жизни.

Непосредственно же свет истины, выводящий вещи из мрака небытия и составляющий подлинное естество мира, доступен только святым праведникам и подвижникам, созерцающим его «нетелесными очами сердца». Этот последний момент, сближающий проблематику истины с теистически понятыми вершинами

479

жизнеустроительного знания, будет с особой силой подчеркнут русскими мыслителями С.Н. Булгаковым и П.А. Флоренским. Здесь идет последовательное возвращение к классической концепции истины в платоническом понимании и ее отождествление с **откровением** как атрибутом религиозного опыта.

* * *

Как оценить все многообразие так называемых неклассических концепций истины? Во всех них подмечены тонкие и верные моменты, характеризующие познавательный процесс и подчеркивающие личностное измерение истины. Однако всем им присущи два недостатка: субъективизм и угроза произвола в трактовке не только истины, но и знания как такового; релятивизм в виде абсолютизации относительности и изменчивости наших знаний.

Подобная ситуация порождает вопрос: если и классическая, и неклассические концепции истины неудовлетворительны, то не проще ли будет попросту избавиться от категории «истина» как от вредной и репрессивной фикции, загоняющей наш свободный разум в прокрустово ложе метафизических догм и схем? Именно такой иррационалистический ход мысли свойственен **постмодернистскому сознанию,** хотя его наметки есть уже у Ф. Ницше, а еще раньше — у скептиков с их тезисом о невозможности существования истины как таковой. Попытки избавиться от категории «истина» не прекращаются и по сию пору. Но это, во-первых, невозможно с чисто логической точки зрения в силу свойства саморефлексивности, присущего всем философским категориям (логическим и гносеологическим); во-вторых, это всегда двусмысленно с метафизической точки зрения, ибо борьба с истиной означает борьбу с доказательным сознанием и апологию иррационального со-мнения.

Дело, стало быть, заключается не в том, чтобы, натолкнувшись на исключительную сложность и многоаспектность категории «истина», вообще отказаться от попыток ее систематической смысловой интерпретации, а в том, чтобы, ясно осознавая безмерную трудность задачи, постараться посильно синтезировать рациональные моменты, схваченные при различных ракурсах ее анализа.

480

4.2. Истина и формы ее инобытия

4.2.1. Гносеологическое понимание истины

При гносеологическом подходе к феномену истины необходимо избежать двух крайностей: наивного объективизма и догматизма, с одной стороны; субъективизма и релятивизма — с другой. Надо, следовательно, постараться дать такое определение истине, которое учитывает роль субъекта и не субъективирует истину; понимает момент относительности и исторической ограниченности любых наших знаний (как в индивидуальном, так и в соборно-социальном планах), но при этом не доводит эту относительность до релятивистских и, в конечном счете, до скептических утверждений.

С этих позиций нам представляется вполне разумным определение истины как такого **объективного содержания наших знаний, которое не зависит ни от человека, ни от человечества.** Подобное понимание восходит к марксисту В.И. Ленину, но оно может разделяться мыслителями и совершенно иных философских взглядов — например, Н.О. Лосским. По Н.О. Лосскому, **истина — это имманентное обладание идеей трансцендентной предметности.** В обоих определениях подчеркнуты два важных момента: во-первых, знание, претендующее на истинность, необходимо субъективно (имманентно) по форме своего существования, т. е. имеет человеческое измерение. Без живого человека

говорить об истине в гносеологическом плане бессмысленно. Во-вторых, истинное знание объективно (трансцендентно) в смысле отсутствия в его содержании субъективно-психологических примесей (субъективистских домыслов или, в просторечье, отсебятины).

Таким образом, процесс познания представляет собой диалектическое единство субъективного и объективного, которые взаимодополняют друг друга. Истина не может быть полностью безличной, т. к. зависит от человека, но в процессе познания оперируют не понятием «личность» во всех аспектах ее проявлений, а, как мы показали, понятием субъект позна-

481

ния. Т. е. изначально вводится ограничение в трактовку познавательной деятельности, ибо субъект познания — это своеобразная гносеологическая абстракция.

Совершенно ясно, что подобное **гносеологическое понимание истины,** с одной стороны, носит регулятивно-целевой характер, а, с другой, имеет отношение прежде всего к знанию понятийно-рационального типа и отчасти к философии. Гуманитарное же рациональное знание (за исключением гуманитарных наук), а также внерациональные формы опыта регулируются иными аспектами истины, о которых речь шла выше (правда, откровение, правота).

Следует отметить, что в процессе познания присутствуют феномены, которые как бы противостоят истине, но сопровождают ее, также являясь неотъемлемой частью познавательной деятельности человека. Сравнивая такие формы инобытия истины (т. е. варианты ее понимания) с истиной как таковой, мы можем дополнительно уточнить значение последней.

4.2.2. Истина и мнение

В греческой философии истина устойчиво противополагается мнению. Платон в своих диалогах показывает, что мнение есть знание субъективное, полное психологических и разного рода иных предрассудков. В мире мнений причудливо перемешаны истина и ложь. Но даже если мнение и истинно, то это всегда — **истина в себе,** т. е. необоснованное и крайне проблематическое знание. Мнение же, перешедшее из ранга истины в себе в ранг **истины для нас,** представляет собой знание доказанное, т. е. удостоверенное в качестве независимого от наших субъективно-психологических особенностей и домыслов.

Поскольку мнение выступает некой внутренней верой человека, то воздействие на формирование мнений осуществляется на уровне ценностно-психологического воздействия. Поэтому мнение можно сознательно формировать и не только у отдельного человека, но у целого общества или его части. Благодаря, например, современным средствам массовой информации создается своеобразный мир мнений, в котором

482

доказательство подменено психологическим убеждением и даже целенаправленным внушением. Так как мир мнений — это мир толпы, то все это отнюдь не безобидно, ибо подготовленную толпу можно развернуть в любую сторону, причем для индивидов все это будет выглядеть как внутреннее, а значит и наиболее сильное, убеждение в правоте своих поступков. В результате современное общество в многом превратилось в царство толпы, где в сознании людей постоянно прокручиваются, как в кино, скачущие политические рейтинги, возникают искусственно вздутые кумиры, мгновенно изменяются общественные вкусы и пристрастия — все это даже не «удовлетворение щекочущего влечения высказать свое мнение», как высказался о прессе еще Гегель в своей «Философии права»[9], а форма культивирования **перманентного со-мнения** со всеми угрозами возникновения индивидуальных душевных расстройств и массовых психозов, которыми так богата история ушедшего XX века.

Миру мнений противостоят доказательные истины знания. Сфера научной мысли и функционирования научных сообществ —- по крайней мере в своем идеальном предназначении — есть сфера непредвзятой аргументации, разумного смирения своего суетного тщеславия и бескорыстного поиска истины вопреки безумствам общественного мнения. Ученый воплощает критическое и рациональное начало в культуре — ту самую ориентацию на **со-знание,** без которой невозможно существование человека как мыслящего существа. Конечно, такого рода понимание науки остается в значительной степени идеальным пониманием. Даже в логике и математике личностное начало (факты биографии ученого, его национальная принадлежность и т. д.), а также всякого рода культурно-исторические установки и предрассудки не устранимы из ткани научной деятельности. Однако в любом случае наука — это область существования доказательного знания и логически аргументированного мышления.

[9] *Гегель.* Сочинения,— Т. 7.— М.; Л., 1934.— С. 339.

483

4.2.3. Истина и ложь, истина и заблуждение

Поиск истины неотделим от заблуждений и появления разного рода ложных представлений. Афористичное выражение подобной позиции можно найти у русского писателя Леонида Андреева, обронившего фразу, что «истина — это ложь, которую еще не успели доказать». Однако между ложью и заблуждением существует фундаментальная разница.

Ложь представляет собой **преднамеренное** возведение неверных представлений в ранг истинных или преднамеренное сокрытие истины от других людей. В основе лжи всегда лежит субъективный и корыстный расчет, связанный с прагматичным использованием (сокрытием) знания в собственных целях.

Социально-политической формой существования лжи является целенаправленная дезинформация, когда для обмана отдельного человека, со стороны какой-то особой социальной группы используется специальный набор знаний и технических средств. Крайней и, пожалуй, наиболее опасной для общества формой дезинформации являются попытки манипулировать общественным сознанием за счет специальных визуальных и речевых методик в СМИ. Психологические и социальные последствия такого рода манипуляций (по причине их новизны) стали объектом повышенного научного внимания лишь в последние 30 — 40 лет. Возникновение феномена виртуальной компьютерной реальности еще более обостряет эту проблему.

От лжи и дезинформации следует отличать заблуждение. Под заблуждением можно понимать **непреднамеренную** трактовку истинного знания как ложного, а ложного — как истинного, что вытекает как из сложности и неисчерпаемости объекта, так и из исторической ограниченности субъекта познавательной деятельности. Ложь следует непримиримо дезавуировать, а от заблуждений терпеливо и методично избавляться, зная, что они воспроизведутся вновь. Без заблуждений невозможно нахождение истины и ее кристаллизация.

Важно отметить, что одним из самых распространенных источников заблуждений в науке и философии является выход истинного знания за границы его при-

484

менимости. Так называемый **принцип конкретности**

истины утверждает, что истина чаще всего имеет предметные границы, выходя за которые она трансформируется в свою противоположность — заблуждение. Типичный пример заблуждений такого рода — это попытка 3. Фрейда объяснить культурные и социальные процессы на основе открытых им закономерностей бессознательной психической жизни индивида. Другой причиной заблуждений служит не экстраполяция полученных знаний на иные предметные области, а огульное отрицание существования последних, как якобы несовместимых с открытой истиной. К примеру, ученый-физик заявляет, что явлений телепатии не существует потому, что науке не известны физические взаимодействия, которые могли бы их переносить. Точно также долгое время ученые не могли поверить в делимость атома, поскольку это, по их тогдашнему мнению, вело к уничтожению материи.

4.3. Диалектика истины и процесса познания

Из вышеизложенного ясно, что понятие истины является очень сложным и противоречивым и постоянно требует своего гносеологического уточнения. Ставя эксперимент, проводя какие-то опыты над предметами и явлениями мира, ученый, пытаясь найти истину, уже самими этими процедурами как бы «препарирует» действительность, в каком-то отношении субъективирует ее. Так, например, физик ищет и находит в природе физические закономерности, отвлекаясь от всех остальных, которые для него, как физика, не представляются важными. Химик или биолог, соответственно, — химические или биологические. Социолог отвлекается от биологических свойств человека, и последний интересует его как элемент социальной системы, выполняющий определенные функции. Подобным образом ученый исследует любые предметы и явления и, как справедливо отмечал К. Ясперс, в этом смысле границ у познания не существует и предметом научного исследования может выступить что угодно: от неодушевленного предмета, природного процесса до человека и таких его свойств, как

485

мышление, сознание и т. д. Ученый как бы надевает очки, соответствующие его предмету, и видит мир сквозь их призму, отвлекаясь от того, что несущественно для исследуемого предмета и, напротив, абсолютизируя существенное. Любой предмет, любое явление мира бесконечно многообразны, но когда они становятся объектом познания, они как бы поворачиваются к познающему лишь одной стороной.

Таков характер познавательной деятельности людей, который является необходимой предпосылкой для того, чтобы с помощью созданной системы идеализированных объектов (научной теории) выявить законы действительности в чистом виде. Сам по себе такой способ «предметного препарирования» действительности не несет в себе ничего отрицательного и является лишь фактом познавательной деятельности. Однако в некоторых случаях он как бы отрывается от лежащего в его основе «огрубления», перерастает предметные рамки и претендует на описание и объяснение явлений, которые носят более широкий характер. Так, например, редукционистский принцип познания в бис логии являлся достаточно эффективным до тех пор, пока эта наука находилась на эмпирической стадии, но с этих позиций нельзя объяснить сущность человека как биосоциального существа.

Диалектический подход к процессу познания заключается в том,

Диалектический подход к процессу познания заключается в том, что мир трактуется как особый изменчивый процесс, познавая отдельные стороны которого, мы должны помнить о допущенных предметных «огрублениях», понимая их ограниченность и относительность распространения на познание бытия в целом. Этот метод познания основан на понимании многообразия мира, закономерностей этого многообразия, взаимодействия различных сторон явлений, рассматривании мира как чего-либо становящегося, развивающегося.

С диалектических позиций истина также носит двойственный и внешне противоречивый характер.

С одной стороны, она конкретна и отвечает предметной области исследования. В этом плане внешне противоположные утверждения могут быть истинными в разных предметных областях или различных

теориях. Например, понимание материи как вещества
486
вполне вписывалось и было фундаментальным представлением физики Ньютона, но в теории относительности, да и вообще в современной физике, оно не работает. Понятия пространства и времени, которыми оперирует ученый естественник, отличаются от представлений в биологии, социологии или истории, где они уточняются относительно данных областей знания. В этом смысле мы можем говорить об абсолютной истине, т. е. о знании, которое теоретически обосновано и доказано. И как бы не эволюционировали физические теории, законы Ньютона по-прежнему работают.

С другой стороны, истина относительна, т. к. меняются условия и возможности нашего познания, социокультурные обстоятельства. В этом смысле те же законы Ньютона, верные относительно нашей планеты и относительно малых скоростей, не смогут описать закономерности, выходящие за данные пределы. Но также как нельзя абсолютизировать понятие абсолютной истины, нельзя абсолютизировать и понятие относительной истины, т. к. в этом случае любое знание, когда-либо и кем-либо полученное, можно считать истинным.

На самом деле истина — это не только некий результат, но и процесс, в котором диалектически сочетаются моменты абсолютности и относительности, конкретности и вариативности. Перед познающим открывается реальный мир, который бесконечен и многообразен, но который можно познавать, однако, условиями нашего познания выступают гносеологические, конкретно-исторические ограничения. Мы не можем познать мир сразу и во всей полноте, это гипотетично абсолютное знание, которым мог бы обладать лишь Господь Бог, поэтому познавая вечно движущийся мир, мы как бы временно приостанавливаем его движение, открываем то, что сегодня доступно нашему разуму, и этим самым через открытие относительных истин стремимся к абсолютной истине.

После этих замечаний мы можем уточнить данное выше определение истины. **Истина** — *это такое объективное содержание наших знаний, которое удостоверено* (*доказано*) *в качестве независимого от субъективно-психологических компонентов, не выхо-*
487
дит за границы своей применимости и не претендует на окончательный и завершенный характер.

Такую дефиницию легко провозгласить, однако жизнь всегда сопротивляется слишком жестким схемам и тезисам. Как показывает исторический опыт, знание всегда стремится выйти за границы своей применимости, и только благодаря этому обнаруживает как элемент своей **«абсолютной истинности»** в рамках данной конкретной предметной области, так и свою **относительность** за пределами оной. В конечном счете, лишь история оказывается способной рассудить: сумели мы или нет докопаться до истины, избавившись как от субъективных ошибок, так и от предрассудков, навязываемых историческим временем, в котором нам довелось жить.

Отсюда вытекает чрезвычайно важное свойство истины — она **временится**, т. е. носит процессуальный и динамический, а не статический характер. Процессуальность истины обнаруживается, по крайней мере, в трех планах:

Исторический план — это постепенная кристаллизация истинного знания в истории, когда неполное и фрагментарное знание какого-либо предмета на эмпирической стадии познания сменяется построением его «теоретического образа», обеспечивающего целостное понимание и предсказание. Чтобы сложилась современная хромосомная теория наследственности, должен был пройти почти век после знаменитых экспериментов Г. Менделя. Законы классического европейского капитализма были установлены Марксом много десятилетий спустя после трудов классиков английской политической экономии А. Смита и Д. Рикардо.

Логический план. Истинное знание никогда не открывается сразу и целиком, а требует логико-процессуальных усилий мысли по своему изложению и, соответственно, усвоению. Чтобы более или менее ясно понять, что такое «капитал» — нужно прочитать по · крайней мере, первый том марксова одноименного труда. Дабы сделать истину своего мистического опыта явственной для остального мира, Я. Беме был вынужден логически развернуть его почти на трехстах страницах своей знаменитой книги «Аврора, или Утренняя заря в восхождении».
488
Экзистенциальный план. Истинное знание требует для усвоения некоторой подготовки, а иногда и душевной зрелости. Ко многим важным истинам и ценностям бытия человек приходит отнюдь не сразу, а путем мучительных борений и раздумий. Нужно время и для усвоения профессиональных знаний, ибо невозможно химику-первокурснику поведать о всех тайнах будущей профессии. Его личность попросту не готова к этому. Особую роль развитие индивидуального начала играет в философии. Мудрость и жизненный опыт необходимы для становления подлинного философа. Мало кому из великих мыслителей прошлого удавалось создать свои наиболее выдающиеся произведения в молодом возрасте. Яркое исключение здесь составляет, пожалуй, лишь Шеллинг.

Процессуальность истины, диалектика абсолютных и относительных, субъективных и объективных компонентов в ней так или иначе выводят нас на центральную проблему: а на основе каких критериев мы вообще расцениваем одно знание как истинное, а другое — как ложное.

4.4. Критерии истины

Под критерием истины понимается разрешающая процедура, позволяющая оценивать знание либо

как истинное, либо как ложное. Если пытаться искать такую процедуру исключительно внутри самого знания, то возникает парадокс, схваченный в свое время еще Секстом Эмпириком: для нахождения такого критерия нужен, в свою очередь, критерий и так до бесконечности.

Безусловной заслугой марксизма является то, что он в ясной и недвусмысленной форме постарался найти критерий истины не внутри системы знания, а вне ее — **в общественно-исторической практике человека.** В самом деле, самая действенная проверка объективной укорененности наших идей и теоретических моделей в структурах мирового бытия возможна в том случае, если нечто практически (телесно) созданное на их идеальной основе, проходит испытание на свою функциональную пригодность в рамках этого мирового целого. Успешная объективация (или, грубо говоря,

488

материализация) наших знаний в технических устройствах, хозяйственной и социальной деятельности — серьезное свидетельство в пользу того, что мы ничего субъективно не измыслили, а познали нечто объективно сущее и значимое. Так, если ракета не падает, а взлетает в небо — это практическое свидетельство истинности наших физических представлений о законах гравитации; если стиральный порошок отстирывает грязь — значит наши сведения о протекании химических реакций в природе правильны; если мы ведем успешную социальную политику, избегая конфронтации в обществе и способствуя росту его духовных запросов, значит наши социологические представления верны.

Формой научного проявления критерия практики является эксперимент, т. е. строго описанная и, желательно, техническая воспроизводимая процедура проверки опытных (эмпирических) следствий, выводимых из какой-либо теории. В связи с этим можно говорить о существовании **эмпирических критериев** истинности научного знания. Одним из таких эмпирических критериев (разрешающих процедур) служит *верифицируемость* теории, т. е. заключение об ее истинности на основании практического подтверждения выведенных из нее опытных следствий. Процедура верификации была детально методологически осмыслена в рамках неопозитивистской традиции и даже квалифицировалась как универсальный критерий научности знания. Однако, любой индуктивный вывод носит вероятностный характер (за исключением случаев полной индукции), а потому никакая верифицируемость не может считаться надежной. Один-единственный отрицательный результат эксперимента поставит под сомнение истинность целой теории. Это и дало основание К. Попперу сформулировать противоположный эмпирический критерий *фальсифицируемости,* нацеленный не на подтверждение, а, наоборот, на опровержение теоретической модели через опровержение (фальсификацию) выводимых из нее эмпирических следствий. Обе эти процедуры успешно используются в науке.

Однако критерий практики — и в ее общественно-историческом, и в научно-экспериментальном — про-

490

явлениях не может считаться достаточным. В науке, особенно в дедуктивных науках, существует масса теоретических идей и гипотез, которые нельзя проверить не только ни в какой практической деятельности, но даже в эксперименте. Все это заставляет искать критерии истины уже не вне, а внутри самой науки, позволяющей ей существовать в качестве относительно автономной и самоценной сферы духовного творчества человека.

В частности, существуют **логические** критерии истины. Важнейшим из них является *непротиворечивость,* т. е. запрет на одновременное наличие суждений «А» и «не-А» внутри научной гипотезы или теории. Формально-логическая противоречивость означает, что теория абсолютно не информативна, ибо из противоречия следует все, что угодно — бесконечный универсум суждений. Другой важный логический критерий истины — критерий *независимости аксиом,* т. е. не выводимость одних исходно принятых допущений (аксиом, постулатов) теории из других. Обнаружение факта нарушения этого принципа — серьезное свидетельство в пользу ошибочности данной теории. Кроме этого говорят еще о критерии *полноты* теории. *Семантическая* полнота означает, что все суждения внутри данной теоретической модели являются доказанными, а не произвольно введенными. Критерий *синтаксической* полноты гласит, что теория является истинной (или точнее — корректной), если присоединение к ней произвольного суждения (формулы) делает ее противоречивой. Признавая необходимость логических критериев, мы, исходя из вышеуказанной диалектики познавательного процесса, должны понимать их относительность и ограниченность эффективного применения.

Поэтому в естественных и обществоведческих, а отчасти и гуманитарных, науках используется целый спектр собственно **теоретических критериев** истины. Одним из них является критерий внутренней и внешней *когерентности* знания, т. е. требование системной упорядоченности и взаимосогласованности положений внутри самой теории (гипотезы), а также желательность ее согласования с фундаментальным и непроблематизируемым знанием в науке.

491

Другим важным теоретическим критерием истины является принцип *простоты* теории. Он означает, в частности, что из двух конкурирующих в науке гипотез скорее всего будет избрана та, которая решает проблему наиболее экономным и рациональным способом, использует меньшее количество исходных аксиом при том же объяснительном и предсказательном потенциале, опирается на более простой математический аппарат, не привлекает сложной терминологии и т. д.

Наконец, в науке используется еще один критерий, пожалуй, наименее прозрачный и рациональный,

но часто оказывающийся решающим в ситуации выбора. Имеется в виду критерий *красоты* научной теории. Многие крупные ученые, в первую очередь, ориентируются именно на него. Эстетический критерий гармонии, изящества, завершенности научных построений оказывается особенно популярным среди логиков, математиков и представителей естественных наук, хотя он не чужд ученым и из других отраслей знания. Все это свидетельствует, с одной стороны, о недопустимости жесткого противопоставления друг другу различных форм рационального постижения бытия, а, с другой, о глубинной связи рациональных и внерациональных видов опыта.
492

Раздел V. СФЕРЫ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

493

Глава 1. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Предмет и метод социальной философии

Выяснение особенностей социальной философии как специальной отрасли философского знания очевидным образом опирается на определенное понимание предмета и задач философии в целом. Наше изложение проблем и методов социальной философии исходит из общего понимания философии как такого знания, предметом которого является «истина, т. е. то, что есть, *бытие»*[1]. С таким пониманием задач социальной философии согласуется признание необходимости учета в ее построениях результатов исследований специальных научных дисциплин, обращенных к различным сторонам жизнедеятельности человека, — прежде всего таких, как науки о поведении, социология и история. Выступая по отношению к этим последним как общая методология, социальная философия, в свою очередь, только тогда может рассчитывать на прочность и достоверность своих положений, когда они представляют собой корректные обобщения, согласуемые с данными специальных научных исследований.

Одна из важнейших особенностей социальной философии связана с тем, что она изучает явления и процессы, существенно связанные с действиями мыс-

[1] *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум // Философские этюды.— М, 1994.— С. 233.

485

лящих существ — людей. Стало быть, никакое объяснение наблюдаемых в этой сфере событий не может быть достаточным без учета особенностей мотивации человеческого поведения. Данное положение в той или иной форме разделяет большинство философов и ученых, обращавшихся к изучению социальных процессов. Они справедливо полагали, что одной из первейших задач социальной философии является разрешение далеко не тривиального вопроса о принципах и способах учета этой важнейшей отличительной особенности социальных процессов и вытекающих отсюда методов интерпретации и объяснения наблюдаемых явлений.

Проблемы социальной философии могут быть разделены на три группы: во-первых, это вопросы качественного своеобразия социокультурного мира, взятого в соотношении с миром природным; во-вторых, это изучение принципов структурной организации социальных образований (человеческих обществ) и установление источников наблюдаемой в истории изменчивости форм этой организации; в-третьих, это вопрос о наличии закономерностей в историческом процессе и тесно связанный с ним поиск объективных оснований типологии человеческих обществ.

Самый беглый обзор истории мысли позволяет наглядно убедиться, что, исходя из того или иного варианта общей картины мира, используя те или иные представления о природе и возможностях познавательной деятельности человека, применяя различный понятийный аппарат, социальная философия всегда так или иначе ставила и решала вышеназванные проблемы. Конечно, под влиянием различных обстоятельств в проблематике социальной философии могли смещаться приоритеты, в область ее исследований могли властно вторгаться мощные религиозные (как это было в средневековой Европе) или идеологические (как это было в Европе XX века) влияния, серьезно ущемляя свободу поиска истины и деформируя его результаты. Но главная цель социальной философии в своем существе оставалась неизменной. Цель эта — дать целостную и достоверную картину жизни мира людей и тем самым сориентировать их в разрешении насущных проблем настоящего и позволить спрогнозировать будущее.

496

Реализация целей социальной философии предполагает использование специфических методологических принципов. Отправными пунктами нашей программы служат исходный постулат о материальном единстве мира, а также выводимое из него понимание человека и общества как высокоорганизованных структурных единиц этого мира, в своем существовании и изменении подчиненных его объективным законам. Следующим шагом должно стать формирование представлений о качественном своеобразии сферы социальных процессов. Методологическая необходимость такого шага исчерпывающим образом выражена в нижеследующих словах П.А. Сорокина, прекрасно понимавшего значимость выявления исходных оснований для всей системы аргументов и доказательств научной теории общества. В своей работе «Преступление и кара» он писал: «...Процесс взаимодействия ...процесс общемировой, свойственный всем видам энергии... раз взаимодействие хотят сделать специальным объектом социальной науки, то необходимо указать такие специфические признаки (differentia specifica),.. которые отделяли бы этот вид взаимодействия от остальных его видов и тем самым конституировали бы социальное явление как особый вид мирового бытия, а поэтому и как объект особой науки»[2]. В свете этого требования дальнейшие устремления социальной философии сосредоточены на выявлении отличий собственно природного и социального, установлении тех образующих специфичность социального признаков, что обуславливают особенный характер взаимодействия и изменения элементов социальной сферы. Не отбрасывая представления о наличии у

разнородных процессов окружающего нас мира универсальных, всеобщих свойств и качеств, более того, рассматривая область социальных явлений как особую форму движения материи, социальная философия сосредотачивается на выявлении того, что составляет эту особенность, включая сюда и анализ причин, порождающих ее возникновение.

Представляется вполне очевидным, что, рассматривая самые разные объекты с точки зрения их физи-

[2] *Сорокин П.А.* Преступление и кара, подвиг и награда.— СПб., 1999.— С. 59.

497

ческой, или, как еще говорят, субстратной организации, мы не сможем уловить принципиальных различий между, скажем, построенным человеческими руками каменным домом и скалой в горах или же между телом человека и телами других приматов. В этой системе координат значимы будут только определенные группы признаков сопоставляемых объектов — скажем, масса и удельная плотность вещества для физика или же клеточное строение живой ткани для биолога. В этих пределах отличия между объектами — это однородные отличия, вариации (пусть и очень значимые) в пределах одного качества. Стало быть, для интересующих нас целей подобная методика не подходит. При структурно-функциональном подходе внимание сосредотачивается на выяснении связей между существованием объекта и его, условно говоря, «целевым назначением». Появляется новый способ группировки объектов, новый критерий сопоставления. Так, мы легко установим функциональное сходство между тем же домом и пещерой — с определенной точки зрения они входят в общий класс, будучи оба укрытиями, призванными защитить человека от неблагоприятных погодных явлений. Благодаря этому способу соотнесения объектов мы оказываемся способными увидеть новую грань сходств и различий, но и здесь методика еще недостаточна — она не позволяет получить достаточно полное объяснение своеобразия интересующего нас класса явлений. Более того, без должных корректировок и ограничений функциональный анализ может завести слишком далеко, реанимируя старые телеологические иллюзии. В самом деле, нет ничего проще, как рассмотреть некий процесс преемственного развития под углом зрения «предназначения» предшествующих его стадий для возникновения последующих. В результате «окажется», что человекообразные приматы возникли на нашей планете, например, лишь «с целью» обеспечить появление человека, а Наполеон родился потому, что ему предназначено было стать императором французов.

В подобные ловушки и философия, и наука на протяжении своей истории проваливались не один раз. От скоропалительных обобщений такого рода их страхует лишь постоянно осуществляемая методологичес-

488

кая рефлексия, позволяющая определить границы применимости найденных методов и, избегая их нарушения, использовать лишь такие, что релевантны характеру решаемых задач. Столетиями размышляя над особенностями органической жизни и человеческого существования, через множество проб и ошибок, философия пришла со временем к созданию методики, оказавшейся способной интегрировать в некоем представительном синтезе субстратные и функциональные характеристики явлений. Такой синтез осуществляется на основе **категории «субстанция».** Используя мысль Спинозы, определявшего «субстанцию» как causa sui (причина самой себя), субстанциальный анализ позволяет исследовать особый класс объектов материального мира, обладающих способностью самоорганизации, т. е. самопорождения и самоподдержания. К их числу относятся объекты органического мира (живые системы) и объекты мира социального. При этом следует уточнить, что указание на способность «самопорождения» не следует трактовать абсолютно буквально —· как тезис о полном отсутствии «внешних» причин зарождения жизни или социума, их возникновении из «ничего». Речь о другом — именно об образовании в какой-то момент времени на базе предшествующих форм более сложно структурированных объектов. Благодаря возросшей степени сложности такие объекты оказываются способными в дальнейшем взаимодействии со средой поддерживать и даже повышать уровень своей организации, извлекая извне необходимые для этого вещество и энергию.

Согласно принципам термодинамики, жизнедеятельность подобных систем характеризуется как негэнтропийный процесс — иными словами, извлекая ресурсы из внешней среды, самоорганизующиеся системы меняют энергетический баланс в свою пользу, «откачивая» энтропию вовне и сохраняя и даже приумножая запасы собственной энергии. Именно на анализе этой способности и сосредотачивается субстанциальный метод познания.

Существование **самоорганизующихся систем** было бы невозможно, если бы такие системы не обладали важнейшим свойством — свойством избирательного, селективного реагирования на воздействия из внеш-

499

ней среды[3]. Это вынуждает поставить неизбежный вопрос — что позволяет живым объектам избирательно реагировать на воздействия извне, каков механизм этой реакции, «откуда» живые организмы «знают» о параметрах будущего (!) воздействия и о том, полезны они или опасны? Ясно, что именно из бессилия человека ответить на подобные вопросы вырастали в свое время мифические представления об особой «субстанции» (жизненной, или духовной), изначально обладающей мистической способностью к такому распознаванию. Наделение «тела» подобной отличной от него самого «субстанцией» и превращало неживую материю в живое или мыслящее существо, лишение этой «субстанции» было тождественно смерти. Наш субстанциальный подход ничего общего с подобной

трактовкой не имеет. С точки зрения современной науки, избирательное, упорядоченное реагирование становится возможным благодаря возникновению принципиально нового типа связи между системой и средой — связи информационной. Чтобы возникла информация, необходимо единство двух моментов — некое изменение во внешнем мире и восприятие, фиксация этого изменения тем, кто принимает информацию, реципиентом. Но чем такое «восприятие» отличается от обычного субстратного изменения, всегда наступающего в ответ на воздействие? Другими словами, чем обычный физический «импульс» отличается от «сигнала», или, точнее, что позволяет импульсу преобразоваться в сигнал, т. е. быть воспринятым как сигнал?

Ответить на этот вопрос не так-то просто. Для начала отметим, что импульс от сигнала отличается в тот самый момент, когда у него возникает новая характеристика — «значение». Его появление указывает на то, что в данном случае импульс (или предмет) выступает не «сам по себе», а в качестве представителя, или заместителя — «знака» другого объекта (предмета или процесса). При этом связь между «означаемым» и «означающим» имеет особый характер, в том плане, что «значимость» возникает исключительно для восприни-

[3] Следует сразу подчеркнуть, что можно говорить только лишь об относительной избирательности, т. е. избирательности, всякий раз осуществимой только в пределах определенного диапазона воздействий.

500

мающей стороны, для реципиента. Способность распознавать «значения» сигналов заложена в структуре воспринимающего их организма — образующие его элементы связаны так, что некоторой последовательности «входящих» возбуждений в общем и целом соответствует последовательность ответных реакций. Так организм «запоминает» характер воздействия и избирательно и с упреждением на него реагирует; способность к подобным упреждающим реакциям не есть результат чудесного наития, но вырабатывается в ходе многократных повторений, где «неудачные» комбинации молекул разрушаются, гибнут, а те, что в итоге оказываются способны к упорядоченному, сообразному с характером воздействия поведению, сохраняют и воспроизводят свою структуру.

Поскольку воспроизводство требует активных приспособительных реакций, организму требуется некоторый «собственный», автономный энергетический ресурс, «питающий» нужные изменения, — будь то движение во внешнем пространстве или динамика внутренних элементов. Такое поведение называют «целенаправленным» — где «цель» определяется как некоторое достигаемое в будущем состояние системы. В более общих терминах представление о природе информационно направленных процессов и о самой информации может быть выражено следующим образом. **Информация — это поток слабых энергетических воздействий-сигналов, идущих извне воспринимающей системы, выделенных и упорядоченных на основе ее внутреннего строения.** Присущая определенному классу объектов способность к информационному контакту со средой позволяет им управлять своим поведением, «подстраивая» его к внешним воздействиям и таким образом сохраняя свою организацию. Отсюда ясно, что ни порядок в потоке сигналов, ни внутренняя организация системы не могут изменяться абсолютно случайным образом — хаотичность воздействий полностью исключила бы возможность формирования способности к упорядоченной реакции, т. е. жизнь в принципе была бы невозможной.

Из этого вытекают два фундаментальных положения с далеко идущими следствиями. Первое из них гласит, что в мире объективно наличествует регуляр-

501

ная повторяемость (законосообразность) явлений. Второе утверждает, что создаваемые всеми типами организмов «информационные модели» отображают **реальные** характеристики внешней среды. Это отображение может осуществляться в разных формах и с разной степенью адекватности, но оно всегда должно быть достаточным для «программирования» сохраняющего поведения организмов данного вида. Таким образом, и с этой стороны находит подтверждение уже отмеченное обстоятельство — значимость информации всякий раз задана двусторонним, а лучше сказать, двуединым образом. С одной стороны, ее параметры необходимо связаны с особенностями строения воспринимающей системы, способной «распознать», «отфильтровать» лишь те потоки сигналов, что доступны для ее специфической организации. Но с другой стороны, в потоке информации обязательно присутствует и то, что как-то присуще самому воздействующему объекту; идущие от него и воспринятые организмом сигналы несут в себе характеристики собственных свойств объекта — в противном случае, как уже было сказано, приспособительная реакция оказалась бы невозможной[4].

Установив эти важнейшие вещи, мы можем вернуться к нашему основному вопросу — вопросу о качественном своеобразии социальных явлений и социальной организации, и прежде всего в этом ключе необходимо рассмотреть человеческую деятельность. Она является общим условием развития всех социальных процессов.

2. Деятельность как субстанция социокультурного мира

Интегрирующим началом, образующим единство всех возможных элементов социальных процессов, т. е. их «субстанцией», мы можем считать **деятельность** организованных в устойчивые сообщества человеческих индивидов. Этот подход позволит нам без натяжек и противоречий обобщить все многообразие соци-

[4] Подробнее об этом см.: *Анохин П.К.* Философские аспекты теории функциональной системы.— М., 1978.

502
альных явлений в нескольких фундаментальных понятиях, каждое из которых определяется как структурный элемент (часть), отношение частей, свойство субстанциально понятой деятельности. Так, люди, при всем разнообразии своих черт и качеств, выступают прежде всего в качестве **субъектов** деятельности, а созданные и используемые ими для достижения своих целей орудия — от примитивного рубила до компьютера — как ее **объекты.** Возникающие между людьми связи и отношения, в том числе и по поводу присваиваемых ими объектов, рассматриваются как организационные формы деятельности. Важнейшие вопросы об истоках определенной направленности человеческих действий, необходимой обусловленности видов и форм социальной организации, равно как и проблема свободы человека предстанут как вопросы о внутренних регулятивных механизмах деятельности, состояниях или свойствах ее субъектов и образуемых ими в процессе взаимодействия социальных групп. Коротко говоря, в пределах сферы существования рода человеческого не остается ничего, что не было бы той или иной модификацией, стороной или структурным элементом деятельности и не нашло бы своего объяснения через соотнесение с ее фундаментальными характеристиками.

Человеческой деятельности необходимо присущи те же самые субстратно-энергетические измерения, что и чисто физическим процессам, а воспроизводство органических тканей человеческого тела, включая процессы размножения, осуществляется согласно общим законам живой природы. Однако понимание этого обстоятельства является лишь необходимой логической предпосылкой для правильной постановки вопроса о сущностном своеобразии процессов человеческой деятельности. Возникающий благодаря ей социальный мир, безусловно, включает в себя физические и биологические компоненты, но отнюдь не может быть сведен к этим последним. Критически осмысляя предшествующие попытки уяснения сущности человека на базе научных представлений, можно со всей определенностью утверждать, что человеческие существа не являются ни механически действующими автоматами, ни некими, пусть особо сложными, но все же только животными среди других животных.

503
Совершенно очевидно, что человеческие существа способны создавать то, что никоим образом не может возникнуть в ходе спонтанных природных процессов. Разумеется, в природе нередки события, внешне схожие с отдельными действиями людей — ветер валит деревья, камнепад заграждает русло реки и т. п. Но невозможно себе представить самопроизвольное возникновение электростанции либо железной дороги со всеми ее поездами, семафорами, стрелками и прочими атрибутами — все это существует только в результате труда, разумно направляемых усилий человека. Стало быть, человеческая деятельность, не будучи в состоянии изменить сущностные характеристики природных процессов, способна, тем не менее, определенным образом изменить направленность их протекания. Так мы оказываемся перед вопросом: что лежит в основе этой направленности, каким образом задан главный вектор человеческих усилий?

На первый взгляд, ответ на этот вопрос представляется самоочевидным: люди — это разумные существа, их действия направляются мышлением, т. е. сознательно поставленными целями. Именно способность к сознательной постановке цели и последующей реализации намеченного замысла радикально отличает деятельность людей от всего того, что происходит в природе. Правда, давно уже было подмечено, что между действиями людей и поведением прочих живых существ есть известное сходство. Однако в большинстве случаев значение этого обстоятельства совершенно упускалось из вида в силу более чем радикальных отличий. Поэтому, даже признавая, что животные, особенно высшие, также способны к целесообразным действиям, неизменно подчеркивали, что целесообразность эта иного порядка, нежели человеческая. Поведение животных трактовалось как всецело подчиненное необходимости удовлетворения «естественных инстинктов», тогда как человек благодаря способности мышления считался существом, предназначенным для того, чтобы свободно ставить перед собой «высшие духовные цели», равно как и выбирать пути их достижения. При всей наглядности и убедительности таких соображений, они, в сущности, лишь констати-

504
ровали некоторые наблюдаемые различия между животными и человеком, не давая им объяснений. Несмотря на описательный характер и логическое несовершенство подобного рода суждений, с ними связана многовековая традиция изучения человека, в конечном итоге сводившая все объяснения его существования к его мышлению как главному проявлению «человеческой природы».

Только в результате очень долгого развития социально-гуманитарного знания в центр внимания исследователей был поставлен вопрос о природе самого мышления, о том, почему у людей возникает это свойство, почему оно бывает столь различно в своих проявлениях — от человека к человеку, от общества к обществу и от эпохи к эпохе? Долгие века такая постановка вопроса была совершенно невозможной, т. к. способность мыслить, как уже было сказано, казалась неотъемлемой чертой, природным свойством всякого человека, его врожденным качеством. Только накопление данных в самых различных областях знания, их сопоставление и синтез на базе исследований последних десятилетий — прежде всего, в области кибернетики и теории информации — позволили увидеть эту проблему в правильном свете: хотя способность мыслить действительно является непременным признаком всякого человеческого существа, она отнюдь **не врождена** человеку. **Врожденной,** генетически наследуемой является лишь **предрасположенность к обретению этой способности** — через развитие в процессе первых лет жизни человеческого детеныша **навыка** мыслительных операций, и прежде всего — навыка членораздельной

речи. Однако для реализации этой генетически заложенной в человеческом организме возможности непременно нужна особая среда — среда деятельного контакта и речевого общения с другими человеческими существами.

Современная наука называет мышление человека «речевым», подчеркивая таким образом теснейшую связь мыслительных операций с новыми средствами кодирования информации. С еще большим основанием наше мышление следует считать предметно-практическим, потому что при всей своей сложности и

505

способности оперировать с отвлеченными значениями слов и символов, оно в конечном счете представляет собой особого рода процесс информационного обеспечения человеческой жизнедеятельности, т. е. реального воспроизводства жизни человека в среде обитания. Но мы уже не раз отмечали, что неотъемлемым условием жизни является извлечение нужного для ее поддержания ресурса из внешних источников. Это условие также справедливо для человеческих существ, как и для любых других видов жизни — в этом их сходство. А различие, радикально выделяющее деятельность человека из всей массы иных форм органического существования, состоит в принципиально новом способе решения задач жизнеобеспечения — **за счет производства этих средств.**

Если поддержание органической жизни носит приспособительный, адаптивный характер, то деятельность человека, вырастая из поведения предшествующих животных форм, обретает новое качество — она становится адаптивно-адаптирующей. Это значит, что предки человека благодаря обретенной в ходе предшествующей эволюции психофизической организации «нашли» новый способ жизнеобеспечения. Все более систематически используя фрагменты среды в качестве орудий, они стали с небывалой дотоле эффективностью добывать пищу и обеспечивать собственную безопасность.

Развитие орудийных навыков потребовало и повлекло за собой перестройку всей системы информационного обеспечения жизнедеятельности. Орудия — целенаправленно обработанные человеком предметы внешнего мира — становятся теперь не только проводниками воздействия на другие предметы с целью получения полезных результатов. Наряду с этим у орудий появляется новое качество — они превращаются в носители информации, т. е. образуют важнейшую составляющую формируемой человеком **вне своего организма дополнительной базы данных** о свойствах окружающего мира и способах воздействия на интересующие его объекты. Понятно, что эти знания человек приобретал и накапливал исключительно в опыте предметного преобразования среды. Вместе с ростом раз-

506

нообразия и сложности орудийных воздействий люди получали возможность постижения все новых и новых свойств окружающего их мира. Однако сам этот рост в немалой степени обеспечивался тем, что полезные знания и навыки теперь сохранялись не только в памяти отдельных особей, но транслировались от человека к человеку и от поколения к поколению посредством предметного обучения искусству обращения с орудиями. Не менее важная роль в резком увеличении информационного потенциала деятельности принадлежала и развившемуся на основе все тех же орудийных действий новому способу кодирования информации — членораздельной речи, о значении которой мы уже говорили.

Человеческой речи становятся присущи особенности, отсутствующие в сигнальных системах животных. Постоянное соотнесение используемых людьми сигналов с орудиями и объектами воздействия, а также резко возросшие объемы сообщений о характере совместно осуществляемых действий приводят к тому, что в языке появляется и укрепляется новая смысловая компонента. Теперь элементы речи кодируют, обозначают окружающие человека объекты и их свойства, а также описывают технологии совместных действий с этими объектами. Таким образом, в информационное управление поведением человека включается новая важнейшая составляющая — наряду с нейронными структурами нервной системы и во взаимодействии с ними функционируют внесоматические культурные коды, хранящие несравненно большие запасы знаний, чем это было доступно отдельным индивидам.

Все эти изменения происходят в теснейшей связи с еще одной группой необходимых преобразований. Дело в том, что новый способ жизнеобеспечения обнаружил свою прямую зависимость от степени продуктивности производительного труда. Поддержание этой продуктивности на уровне, достаточном для жизнеобеспечения при данных условиях, обеспечивалось двояким образом: во-первых, применением эффективных орудий и технологий, а во-вторых, объединением трудовых усилий всех членов сообщества. Это об-

507

стоятельство обусловило качественную перестройку внутригрупповых связей в человеческих коллективах. Относительно несложные исходные формы организации поведения особей в объединениях животных предков человека уступают место несравненно более тесным и высокоорганизованным общественным отношениям. Таким образом, антропогенез сопрягается с активно на него влияющим социогенезом. В итоге основным содержанием общественных отношений становятся кооперация в труде и систематический взаимообмен его результатами. В силу указанных обстоятельств социальные связи необходимо выстраиваются вокруг применяемых людьми орудий, средств и результатов труда, а характер и форма этих связей существенно зависят от уровня технологического развития. Каждый из охарактеризованных выше процессов: усложнение психофизической организации человеческих

индивидов, формирование новых способов кодирования, закрепления и обмена информацией, развитие технологий орудийных действий и перестройка системы внутригрупповых отношений — обладал своими собственными, имманентными ему закономерностями. Однако все они протекали в теснейшей взаимозависимости, так, что изменения одной группы параметров определенным образом влияли на динамику всех остальных. Интегральным эффектом накопленных таким образом преобразований стало возникновение нового типа самоорганизующихся систем — человеческих сообществ. Теперь поддержание их существования не могло быть обеспечено одном лишь воспроизводством органической жизни входящих в них индивидов. Требовались значительно более сложные, скоординированные между собой процессы, где производительная переработка материала природной среды непрестанно обеспечивала воссоздание элементов, необходимых и достаточных для существования социальной системы. Этими **элементами** были, во-первых, **люди,** далее, **предметные средства их деятельности,** затем **информация,** закрепленная в памяти индивидов и на внешних предметных носителях. Принципиальное значение приобретают также устойчивые **организационные связи** между элементами, объединяющие систему в единое целое.
508

3. Понятие социального действия. Субъект и объект. Потребности и интересы общественного человека

Как мы видели, человеческая деятельность относится к категории объектов высшей степени сложности, существующих в очень разнообразных формах. Поэтому попытки увидеть и осмыслить все это многообразие с некоторых, самых общих позиций, сталкиваются с немалыми трудностями. В самом деле, дистанция, разделяющая примитивные орудия первобытного человека и современную технику, или обычаи и верования аборигенов Австралии и нормы и правила поведения обитателей современных мегаполисов, выглядит столь значительной, что задача корректного сведения таких явлений к некоторому единству представляется многим исследователям совершенно невыполнимой. Попытки использовать абстракции предельно высокого уровня для изучения разнородных форм жизни человека нередко вызывают возражения, сводимые обыкновенно к тезису о познавательной бесплодности таких обобщений. Взамен предлагается обратиться к осмыслению условий и обстоятельств неповторимой человеческой жизни. Однако по соображениям гносеологического порядка, т. е. в силу самих особенностей человеческого познания это невозможно сделать в принципе — мы не можем изгнать абстракцию из сферы мысли, потому что любые мыслительные операции существенно связаны с абстрагированием. Это утверждение справедливо для любых видов и форм человеческого познания.

В нашем случае это означает, что изучение человеческой деятельности требует выявления наиболее общих, родовых ее характеристик, неизменно сохраняемых во всех многообразных проявлениях, т. е. на всем протяжении жизни рода человеческого во всех ее пространственно-временных модификациях. Двигаясь этим путем, мы получим теоретическую модель, фиксирующую присущие деятельности устойчивые черты и свойства с тем, чтобы затем использовать ее как основу изучения более сложных связей и зависимостей социального процесса.
509

Одним из наиболее эффективных приемов конструирования моделей, способных отвечать предъявляемым требованиям, является прием, известный как выделение «элементарной клеточки», т. е. простейшего образования, сохраняющего тем не менее все основные качественные особенности изучаемого процесса. Само название красноречиво свидетельствует о генетической связи этой методики с биологией, поскольку именно там исследование разнообразных проявлений жизни значительно продвинулось с тех пор, как было выработано понятие об исходной структурной единице органического мира — живой клетке. Правда, в этом случае получение успешных результатов было во многом связано с применением новых, высокочувствительных приборов, открывших возможность непосредственного наблюдения клеток органического вещества, а также предметно-наглядного изучения их строения. В области социального знания дело обстоит намного труднее, поскольку нет и в принципе не может быть приборов, способных уловить некоторые «атомарные» образования социального процесса — в силу того, что таковые образования, в отличие от атомов или тех же клеток, попросту не существуют как определенные, структурно выделенные единицы реального мира. Поэтому в сфере обществознания основным «инструментом исследования» была и остается сила абстракции, а его методы по преимуществу состоят в конструировании разного рода «виртуальных моделей». Однако, несмотря на неоспоримую свою «виртуальность», подобные конструкции отнюдь нельзя считать плодом свободного полета чистой фантазии. Любая «виртуальная конструкция» должна быть способной выдержать самую строгую логическую и эмпирическую проверку своей состоятельности в качестве средства научного знания.

В нашей виртуальной модели должна найти отображение структурная организация и основные характеристики простейшего акта деятельности, ее, так сказать, **«элементарной клеточки»,** каковой является **«социальное действие».** Образующими элементами здесь являются **«субъект»** — тот, кто действует, и **«объект»** — то, на что направлено действие. Взаимодействие этих двух элементов создает новое качество и обуславлива-
510

ет определенную направленность протекания процессов материального мира, в ходе которых, как уже говорилось, создается новая его область — область социокультурных явлений. Согласно общему принципу внутрисистемного взаимодействия, оба названных элемента взаимно полагают друг друга, так, что их специфические свойства возникают и проявляются только в этом взаимодействии.

Это означает, что разрыв субъект-объектной связи выводит наблюдаемые процессы за пределы социальной сферы, лишая их компоненты соответствующих свойств и признаков. Так, любой созданный трудом человека предмет, выпадая по тем или иным причинам из потока человеческих действий, в тот же самый миг теряет социальное качество, в таком случае он существует просто как объект физического мира. Так, оставленные людьми постройки становятся гниющим деревом или подверженным растрескиванию и выветриванию каменным конгломератом, утонувший корабль гниет или коррозирует под воздействием воды, заброшенные шахты ничем не отличаются от естественных пещер и т. п. Точно также и сам человек «подтверждает» свои человеческие качества лишь в целенаправленном взаимодействии с миром объектов, актуализируя свою деятельную способность в непрестанном воссоздании всех прочих элементов социальной системы, включая и себя самого.

Инициирующей стороной действия является именно выступающий в качестве субъекта человек. Однако творческий характер деятельности, напрямую связанный с особенностями ее информационного обеспечения, не должен затенять в глазах исследователей одно очень важное обстоятельство: несмотря на безусловно принадлежащую субъекту инициативу, свобода его манипуляций с объектом отнюдь не беспредельна. И в плане выбора объекта, и в плане образа собственных действий человек всегда определенным образом ограничен. Источники и характер этих ограничений многообразны, но уже при самом первом взгляде на эту проблему нетрудно увидеть следующее: направляя свои усилия на объект для того, чтобы изменить его нужным для себя образом, человек всякий раз должен действовать, учитывая качественное своеобразие объекта. В ре-

511

зультате, последний оказывается не столь уж «пассивен», а его свойства существенно влияют на конкретный ход и особенно исход субъект-объектного взаимодействия.

Отсюда ясно, что попытки добиться желаемых изменений, предпринимаемые вопреки имманентным свойствам объекта воздействия, не могут увенчаться успехом, зато приводят к непредвиденному, порой даже катастрофическому для субъекта результату. Наиболее отчетливо это проявляется при отслеживании долгосрочных последствий человеческой деятельности. Непредвиденные человеком результаты собственных действий чаще всего свидетельствуют о недостатке знаний об объективных свойствах тех вещей и процессов, которые человек пытался видоизменить и которые в итоге обнаружили свою внутреннюю сущность, вполне независимую от одних лишь его намерений.

Среди упомянутых выше «ограничителей свободы», а точнее — объективных детерминант человеческих действий исходными следует считать **потребности субъекта.** Именно они задают общую направленность деятельности, поскольку последняя понимается как самоподдерживающийся, устойчиво возобновляемый процесс, совершающийся в отличной от самой деятельности среде. Как мы знаем, такое самоподдержание осуществляется посредством систематического извлечения из внешней среды некоторого количества ресурсов, что и обуславливает основной вектор усилий субъекта как инициирующей стороны деятельности. Исходя из этого, мы можем определить **потребность** как **свойство субъекта нуждаться в объективно-необходимых условиях своего существования.** Тогда деятельность в своем основном содержании есть ни что иное, как процесс удовлетворения потребностей, а присущие ей информационные механизмы саморегуляции «программируются» на обеспечение такого удовлетворения.

Важно отметить, что необходимость удовлетворения потребности должна пониматься как абсолютная, т. е. неотменяемая никогда и ни при каких обстоятельствах. Другими словами, определяя потребность как исходный причиняющий фактор деятельности, мы принимаем, что удовлетворение потребности обеспе-

512

чивает поддержание процесса на определенном уровне организации, тогда как неудовлетворение необходимо влечет распад внутренних связей, вызывающий необратимую общую деструкцию и утрату способности самоподдержания. С этой точки зрения удовлетворение потребности не может пониматься ни как ее исчезновение, ни даже как временное прекращение ее действия. Потребность присуща субъектам деятельности постоянно, меняя лишь свои состояния, т. е. переходя из фазы актуализации в фазу насыщения. Это легко показать на несложном примере: голодный человек удовлетворяет потребность в пище (т. е. в источнике вещества и энергии, потребных для его организма) . Но насыщение не отменяет самой потребности, оно лишь переводит ее в соответствующее состояние; по мере потребления организмом полученного ресурса такая потребность вновь актуализируется.

Утверждая, что деятельность необходимо обусловлена потребностями, мы должны будем объяснить наблюдаемое в человеческой практике многообразие видов действий. Чаще всего эту задачу пытаются решить указанием на то, что множеству различных действий соответствуют столь же множественные потребности. Однако такой путь не совсем надежен, поскольку всегда существует опасность искусственного конструирования все новых и новых «потребностей», якобы ответственных за растущее разнообразие поступков человека. Более плодотворной представляется методология, позволяющая объяснить разнообразие действий иным образом. Основная идея здесь в том, что, являясь безусловной

исходной причиной деятельности, потребности субъекта допускают различные варианты действий, направленных на их удовлетворение.

Способы удовлетворения некоторых потребностей являются достаточно жестко детерминированными. Так, потребность поддержания энергоресурса организма, реализуемая посредством дыхания, жестко — посредством цепочки рефлекторных реакций — задает алгоритм функционирования нервных центров, управляющих дыхательной системой. Иная картина возникает в том случае, когда та же потребность удовлетворяется через другие каналы — посредством пищи и

513

питья, например. Здесь у субъекта существует уже значительно более широкое «поле возможностей», поскольку потребностью заданы только основные параметры конечного результата действия, а пути и способы его достижения выбираются субъектом относительно свободно. В этом плане избранный человеком **образ действий** определяется уже не одной только потребностью, но и располагаемой информацией; постигая все новые и новые свойства объектов, люди изменяют способы и средства решения задач жизнеобеспечения. Дополнительное количество «степеней свободы» при **выборе путей удовлетворения** потребности субъект приобретает благодаря наличию факторов собственно социального порядка. Среди них важнейшее место принадлежит формам и способам организации коллективных действий и институтам взаимной поддержки. Но, как бы ни разнились между собой ***способы*** действий, основное их содержание остается неизменным **и** диктуется необходимостью удовлетворения потребности.

С таким пониманием потребности связано несколько важных выводов. Во-первых, следует отличать ***потребность как свойство субъекта*** от ***предмета*** (предметов), способного потребность удовлетворить: кислород воздуха или поглощаемая человеком пища не тождественны потребности в энергии. Во-вторых, ***потребность как таковую*** следует также отличать от ***состояний психики — ощущений, влечений*** и т. п., чья функция — побуждать живой организм к действию и направлять его на удовлетворение потребности. Другими словами, чувство голода — не то же самое, что потребность пополнения энергоресурса, оно выступает лишь как информационное отображение потребности, выражая соответствующую активизацию нервной системы, управляющей поведением. В справедливости этого не очень простого для понимания, но все же вполне корректного различения позволяет убедиться существование хорошо известной медикам патологии — у некоторых людей при известных обстоятельствах теряется способность ощущать голод. Утрата этого чувства понятным образом не означает утрату потребности в подпитке энергоресурса — не получая ее, организм через какое-то время неизбежно погиба-

514

ет. Однако в данном случае в силу каких-то причин выходит из строя психический регулятор, ответственный за формирование нужного поведения. Аналогичен также встречающийся пример утраты болевой чувствительности — страдающие этим нарушением психики люди не воспринимают сигнала об опасном для организма контакте, что не отменяет потребности в самосохранении. Так что, повторим еще раз, потребность как первопричина действия непосредственно не совпадает с какими бы то ни было информационными регуляторами, ориентирующими действие в направлении, нужном для ее удовлетворения. Между потребностью и такими регуляторами всегда есть некоторое соответствие — не будь его, удовлетворение потребностей посредством информационно-направленной деятельности было бы невозможно. Однако соответствие, как мы могли убедиться, не означает тождества.

Чрезвычайно значительное разнообразие и сложность человеческой практики порождают порой обманчивое впечатление о якобы доступной человеку «свободе» от удовлетворения потребности. Тем более важно отдавать себе отчет в том, что неверно ориентированные действия, даже при отсутствии явных признаков неблагополучия, неизбежно «накапливают» отрицательный эффект, все больше и больше «сжимая» поле возможностей для внесения необходимых исправлений. Вся масса имеющихся теперь в нашем распоряжении данных позволяет вполне корректно продемонстрировать, что границы рассогласования субъективной мотивации и объективной потребности весьма жестко очерчены и вариативность мотивационных предпочтений не беспредельна. В норме, т. е. по ходу стабильно воспроизводимой деятельности, содержание мотивации в общем и целом отображает объективные потребности человеческих индивидов.

Наряду с потребностью в вещественно-энергетических ресурсах человеческим существам присуща также **потребность в информации.** Эта потребность является столь же необходимой, как и первая, т. к. поддержание необходимого для функционирования системы «человек» уровня вещественно-энергетических ресурсов без наличия специфической информации невозможно.

515

В этой связи нам следует прояснить довольно сложный вопрос о принципах типологии потребностей. Как представляется, правильная его постановка очень важна для понимания проблемы необходимой обусловленности деятельности. Довольно широко представленная традиция изучения потребностей человека стремится выстроить субординированную их классификацию, образующую что-то вроде пирамиды. В основании обыкновенно помещают потребности, непосредственно связанные с обеспечением физического существования, затем поочередно «надстраивают» над ними «потребности» иного рода, вплоть до «потребностей», удовлетворение которых якобы направлено уже не к самому «факту жизни», а к обеспечению ее «качества», или «комфортности»[5]. Однако попытки установить

иерархию потребностей входят, как представляется, в противоречие с представлением о них как о **необходимых** детерминантах деятельности. Подобного рода субординация отвечает скорее обыденному пониманию потребностей, согласно которому есть и пить нужно регулярно, тогда как, скажем, посещение концерта или чтение книги не являются абсолютно необходимыми для поддержания жизни. Поскольку этого рода занятия свойственны отнюдь не всем представителям рода человеческого, характеристика «комфортности существования» выглядит для их объяснения весьма подходящей, более того, именно с ней чаще всего стремятся связать отличия одного типа человеческого существования от другого.

Другим проявлением того же подхода к определению потребностей можно считать бинарную классификацию, подразделяющую их на «материальные» и «духовные». С подобным разделением тесно связана длительная и в общем-то малопродуктивная дискуссия о том, какому из этих двух типов потребностей надлежит отдать решающий приоритет.

Одно время представителей социальной философии было принято делить на «материалистов» и «идеалистов» — в зависимости от того, какой тип потреб-

[5] Такова, в частности, широко известная классификация американского психолога М. Маслоу. См. его работу «Мотивация и личность».— СПб., 1999.

516

ностей признавался ими определяющим. В «материалисты» дружно зачисляли К. Маркса, мимоходом низводя его концепцию к банальности тезиса о том, что человек должен прежде всего есть пить и одеваться, а уж потом философствовать и заниматься другими высокими материями. Сторонники же альтернативного решения гордо призывали признать, наконец, неоспоримость тезиса о высшей «духовной» сущности человека, выводя отсюда примат присущих только ему «духовных» потребностей. Таким образом надеялись избавить людей от пагубного пристрастия к «материальному» обогащению. В целом получалось, что все несчастья и неустройства человеческого существования, равно как и растущая угроза жизни будущих поколений, проистекают из преобладания в умах «порочной философии», а потому во избавление от всевозможных бед следует уповать на скорейшее и повсеместное внедрение «философии духовности». Только утвердившись в подобном мировоззрении, люди якобы обретут существование, единственно достойное их высшего предназначения.

Решение этой проблемы, на наш взгляд, требует совсем иной ее постановки. Дело в том, что, принимая данное выше определение потребности, мы, строго говоря, лишаемся возможности потребности субординировать. Необходимость их удовлетворения прежде всего объективна, и, как таковая, не имеет количественных градаций и не может подразделяться на иерархические группы. Поскольку, как уже подчеркивалось, потребность подлежит неукоснительному удовлетворению, то человеческая воля изменить ничего здесь не может. Стало быть, бесполезны и даже контрпродуктивны попытки представить дело так, что решение многочисленных проблем человечества может быть найдено посредством волевой переориентации деятельности с удовлетворения якобы менее важных потребностей на более важные. Несравненно более плодотворной представляется концепция, признающая все потребности человека **материальными, т. е. объективно-независимыми от воли и сознания людей.** Таким образом, и потребность в информации есть потребность материальная, а ее удовлетворение есть необходимая составляющая процессов самовоспроизводства соци-

517

альных систем. Сказанное никоим образом не ставит под сомнение ***идеальный характер смысловых значений*** информационных кодов, но столь же категорически ведет к выводу, что эти значения — то единственно идеальное, что есть в социальном мире. И, как уже не раз демонстрировалось разными средствами, способность оперировать такими значениями есть способность, присущая материально организованным индивидам, т. е. субъектам, взаимодействующим с компонентами материальной среды обитания сообразно их и своей объективной природе. Именно такое понимание открывает, на наш взгляд, возможность постижения общих закономерностей, обуславливающих возникновение и смену относительно устойчивых структурных форм деятельности, а также условия поддержания такой устойчивости в будущем.

Как уже отмечалось, важнейшая отличительная особенность человека состоит в том, что свои потребности он удовлетворяет посредством производительной деятельности. Если жизнедеятельность других органических видов в основном состоит в добывании и физиологической ассимиляции нужного набора питательных веществ, а также физическом порождении новых поколений, то воспроизводство человека, наряду с обеспечением его органической жизни, требует создания иных, но не менее необходимых компонентов. Поэтому, наряду с потребностями, в деятельности возникает еще один, специфичный лишь для нее причинный фактор, определяемый как интерес. Таковым является необходимо присущее субъекту свойство нуждаться в средствах удовлетворения потребностей — тех преобразованных трудом объектах, которые обеспечивают поддержание деятельности. Другими словами, для того, чтобы обеспечить сохранение своего существования в качестве разумно-деятельных существ, люди должны производить потребные для этого предметные комплексы и знаково-символические структуры, а также поддерживать необходимые формы социальной организации. Отношение ко всем этим средствам жизнеобеспечения и составляет основное содержание интересов деятельных субъектов. **Таким образом, интересы входят в число объективных причин, направляющих деятельность определенным образом, а потому, как и по-**

518

требности, не могут быть подвластны человеческому произволу. Этому положению следует придавать особое значение, поскольку в науках, изучающих человека, понятие «интерес» широко используется в психологической трактовке, главным образом как характеристика направленности внимания. В противоположность этому, социальная философия рассматривает интерес не в качестве идеального мотива, но как объективный фактор регуляции деятельности, необходимо участвующий в формировании основных инвариантов субъективной мотивации. И точно также, как это происходит с неудовлетворением потребности, неспособность субъекта к адекватному осмыслению интересов, т. е. неспособность направить свои действия к их удовлетворению, в пределе чревата прекращением деятельности. Как и потребность, интерес определяет общее направление действий, т. е. требует обязательного получения определенных результатов, но оставляет возможность их получения различными путями.

Перебор вариантов и в этом случае ограничен известными рамками, которые задаются всякий раз новыми совокупностями обстоятельств; неизменна лишь необходимость удовлетворения интереса. На ряде примеров можно продемонстрировать еще одну важную особенность интересов деятельных субъектов. Если человеческие потребности в своем содержании всегда остаются одними и теми же, то способы производительного удовлетворения потребностей меняются — вместе с изменением применяемых людьми орудий и технологий (последние включают в себя и располагаемую информацию — по принципу «знаю как»). Например, неизменно им присущую потребность в пище и питье люди удовлетворяют, изобретая новые приемы и средства производства продуктов питания. Вместе с этим меняется и конкретное содержание интересов — помимо заинтересованности в пище возникает интерес к тем орудиям, которые позволяют производить ее с максимально возможной эффективностью. Появление новых, более совершенных орудий влечет утрату интереса к тем, что отслужили свое. Возможно также видоизменение интереса: паровоз Стеффенсона в наши дни — уже не транспортное средство, а музейная ценность, воплощающая важный

519

этап в развитии техники. Так что, всегда оставаясь инициирующим фактором действия, интерес вместе с тем пластичен, будучи в каких-то своих характеристиках подвержен изменениям.

Общий итог всего сказанного о характеристиках человеческого действия выражается в следующем. **Действие** представляет собой простейшую форму постоянно возобновляемого процесса деятельности, являя собой неразрывное, динамично воспроизводимое единство субъекта и объекта. **В его структуре можно выделить следующие функционально обособленные элементы:** 1) *причиняющий,* куда входят инициирующие и направляющие действие потребности и интересы субъектов; 2) *информационно-регулятивный,* образуемый множеством разнообразных идеальных программ и моделей действия; 3) *операциональный,* где побудительные мотивы претворяются в собственно физические действия субъекта, идущие с затратой энергии; 4) *результативный,* где действия субъекта объективируются, обретая отличную от него самого форму существования. В этом состоянии результат действия соотносится с потребностями и интересами, а также целями и мотивами субъекта, а потому может рассматриваться как новый компонент объективно данной субъекту ситуации, характеристики которой он должен учитывать в новых циклах деятельности.

4. Общество как организационная форма деятельности

Понятие общества является одним из наиболее многозначных понятий среди тех, что используются для описания и изучения социальных процессов. С самых ранних попыток постижения сущности общественной жизни людей перед исследователями вставал вопрос о природе этого феномена. Для объяснения возникновения общества были созданы многочисленные метафизические конструкции, но тогда, когда методика конкретных социальных исследований получила значительное развитие, возникло сомнение в правомерности использования самого абстрактного понятия «общество». В результате в теоретической социологии сфор-

520

мировалось направление, получившее название «социологический номинализм». Сторонники социологического номинализма исходят из убеждения, что в реальной действительности нет такого образования, как «общество». Прибегая к этому понятию, полагают «номиналисты», мы используем одно только «пустое» имя, которому в эмпирически наблюдаемом мире ничего не соответствует — подобно тому, как в мифологии используется наименование «кентавр», хотя кентавры, как известно, в природе не существуют. Более надежным методом номиналисты считают тот, который построен на признании самоочевидной истины: «общество» — это одни только реально живущие и действующие в определенных обстоятельствах люди, и вот их то и должна изучать социология.

При всей соблазнительности такого подхода он все же представляется неверным, поскольку упрощение, из которого желали бы исходить «номиналисты», не позволяет дать ответы на множество вопросов, встающих перед ученым, изучающим мир социальных явлений, прежде всего — на вопрос о том, как и почему множество обособленных индивидов, каждый из которых живет своей собственной жизнью, образуют устойчивые, и, несомненно, интегрированные определенным образом коллективы. Ведь не нужно прилагать больших усилий, чтобы увидеть, что простое множество человеческих существ — скажем, группа людей, случайно собравшаяся в некотором пространстве, — все же отличается от

организованного коллектива, координирующего свои действия для решения общей задачи.

Исторически, первой попыткой объяснения возникновения общества на естественной основе, т. е. без обращения к такому объяснению как божественная воля, в которой некоторые видели прямой источник общественных законов, стала система взглядов объясняющая возникновение общества через договор. **Договор** рассматривался именно как тот поворотный пункт, который превратил разрозненных индивидов в связанное целое. Эта традиция восходит еще к трудам Аристотеля. Общая суть данного подхода довольна проста: очевидная согласованность в действиях людей столь же очевидным образом предполагает существо-

521

вание общих для всей системы норм и правил поведения. Знание и соблюдение этих правил представляет собой предмет «общественного договора», который обеспечивает интеграцию обособленных индивидов в единое сообщество. Таков отправной пункт рассуждений всех крупнейших представителей этого направления социальной мысли: и Т. Гоббса, и Дж. Локка, и Ж.-Ж. Руссо. Дальнейшие расхождения между ними затрагивают уже более специальные вопросы о содержании конкретных статей договора и способах обеспечения его действенности.

В социальном знании XX века эти идеи нашли свое новое и разносторонне аргументированное выражение в концепции одного из создателей современной социологии П.А. Сорокина. В самом сжатом изложении суть этой концепции в следующем. Общество представляет собой системно-организованное единство, отличаясь, во-первых, от природных образований, а во-вторых, от случайных человеческих скоплений. От природных, «органических» систем общество отличается благодаря наличию в нем культурно-смысловой компоненты, в природных явлениях вообще не представленной. От случайно возникающих социальных скоплений **общество отличается способностью сорганизоваться на основе и при посредстве логически интегрированной системы «смыслов-ценностей-норм».** Это смысловое единство, в свою очередь, формируется вокруг исходного, базового принципа миропонимания, т. е. особенности смыслов разных систем зависят от способа ответа на вопрос о «природе конечной истинной реальности». Всего существует три возможных типа ответов, каждый из которых обуславливает своеобразие вырастающей из него «культурной суперсистемы». Первая — «идейная» культура, построена на признании существования «сверхчувственного и надрационального Бога», тогда как чувственно воспринимаемая реальность считается здесь «миражом». Вторая прямо противоположна первой — в ней примат отдается «чувственной реальности», а существование сверхчувственного мира отрицается. Такую культуру Сорокин именует «чувственной», или «сенсатной». Наконец, третий тип ответа на вопрос о сущности мироздания гласит, что мир «это разнообразная бесконечность»,

522

которую «конечный человеческий разум не в состоянии воспринять, определить или описать адекватно...»[6]. Эта культура именуется «идеалистической». Достигнутая одним из трех способов логическая интеграция становится основанием интеграции социальной. В итоге возникают особые образования, существование которых подчиняется совсем другим принципам, нежели существование природных объектов. «Когда различные индивиды, материальные объекты или силы становятся проводниками и носителями одной и той же системы смыслов-ценностей-норм, то компонент смысла набрасывает на них сеть причинной зависимости, вводя ее там, где она иначе не существовала бы. По этой причине подавляющее большинство укоренившихся социокультурных систем представляют собой при- , чинно-смысловые единства...», т. е. человеческие сообщества[7].

Концепция П.А. Сорокина оказала большое влияние на последующее развитие социальной философии. Для нас особый интерес представляют те ее положения, которые обращают внимание на то, что в обществе, помимо людей, представлен еще ряд элементов: это и материальные объекты, и особого рода связи, объединяющие их в единое целое. Как мы видели, Сорокин решающее значение в их интеграции отдает смысловым факторам, справедливо указывая на их непременное присутствие в социальных системах. Но вот является ли такое объяснение достаточным — это еще вопрос. Теория Сорокина выстраивается на основе эмпирически установленных отличий в культурах различных обществ. Затем по этому основанию создается типология социокультурных систем. Но всякий раз, рассматривая культурные отличия как исходную данность, она не может объяснить ни того, как и почему смысловые системы возникли и укрепились, ни того, как и почему они меняются со временем. Взамен объяснения предлагается всего лишь сравнительно-историческое описание, правда, типологизированное, но зато и не свободное от фактических натяжек. Основной .

[6] *Сорокин П.А.* Социологические теории современности.— М., ИНИОН, 1992.— С. 33-34.

[7] Там же.— С. 30.

523

особенностью концепции Сорокина является то, что она построена на неявном допущении о полной независимости существования и чисто спонтанном характере изменения смысловых компонентов социальной организации. В сущности, им одним приписывается роль и организующего, и динамизирующего начала в социальных процессах, что явно грешит переоценкой их значимости. Все эти пробелы являются следствием того, что теория Сорокина полностью обходит вопрос о природе идеально-смысловых компонентов человеческого действия, довольствуясь констатацией их непременного присутствия в социальных процессах. Не уходя далеко в эту область, можно лишь отметить, что такого рода объяснения не очень хорошо согласуются с современным пониманием

природы информационно-направленных процессов, о чем мы уже говорили ранее.

Но вернемся к вопросу об организации социальной системы. Как и каждая система, общество образуется в процессе динамического контакта со средой, обеспечивая свою целостность через взаимодействие собственных функционально выделенных элементов. Поэтому нам прежде всего нужно установить, что это за элементы и какие функции необходимы для устойчивого поддержания общества. Применяя такой метод, мы сможем абстрагироваться от большого числа менее существенных данных и сфокусировать свое внимание на том, что обязательно входит в состав любого из известных нам обществ. Сравнительный анализ позволяет установить те элементы, что необходимы и достаточны для формирования базовой структуры любого общества, будь то общество аборигенов Австралии или высокотехнологичное общество современной Европы. В итоге получаем **модель «общества вообще»,** включающую: (1) деятельных субъектов, (2) предметные средства их производительной деятельности, (3) информацию на предметных носителях и (4) устойчивые организационные связи, возникающие в процессе функционирования каждого из элементов и всей системы в целом. Все эти элементы, включая самих субъектов, представляют собой продукты целенаправленной деятельности. Таким образом выделяются четыре основных **вида деятельности,** каждый из которых

524

служит образующим центром формирования соответствующих сфер жизни общества. **Сферы «материального» и «духовного» производства** обеспечивают производство предметных средств деятельности и необходимой для нее информации. В первой из них создается весь спектр многообразных орудий и средств труда — от инструментов и материалов до энергетических комплексов и транспортных средств. Продуктом второй являются все виды производимой людьми информации: научной, художественной, а также той, что программирует и направляет социальное поведение. **Социальная сфера** «отвечает» за воспроизводство социализированных индивидов. К ней относятся все виды медицинских и образовательных услуг, организация досуга, а также все то, что обеспечивает повседневные бытовые нужды людей. Задачей **сферы социального управления** является обеспечение должной координации действий образующих общество индивидов и групп, т. е. поддержание необходимого уровня порядка и организации.

Выше уже было сказано, что интегральным результатом деятельности является возобновляемое во все новых и новых ее циклах существование социокультурного мира. Черпая нужные для этого ресурсы из природной среды, люди меняют условия своего существования, а потому вынуждены периодически реадаптировать свои действия к новым обстоятельствам. Важнейшим условием обеспечения стабильного существования человеческих обществ, безусловно, является продуктивность труда, т. е. способность совместно действующих индивидов произвести достаточное для жизнеобеспечения при данных условиях количество средств потребления. Этот количественный показатель очевидным образом зависит, во-первых, от естественного богатства ресурсами среды обитания; во-вторых, от технико-технологической вооруженности человеческого труда; в третьих, от эффективности применяемых форм и методов кооперации производительных усилий, т. е. от форм общественной организации. Среди перечисленных факторов важнейшая роль принадлежит орудиям и средствам производства, поскольку их качественные характеристики в наибольшей степени меняют способ производительного воздействия чело-

525

века на среду обитания, а вместе с тем и формы и способы существования самого социального мира.

Здесь в полной мере проявляется действие тех же принципов, о каких шла речь в разделе, посвященном интересам действующих субъектов — основные параметры человеческого существования заданы способом деятельной переработки ресурсов среды в средства жизнеобеспечения общества. Изучая эту проблему, многие ученые (тот же П.А. Сорокин) делали вывод, что важнейшая роль в изменении условий человеческого существования принадлежит факторам идеального порядка, поскольку все открытия и изобретения суть продукты человеческой мысли. В последней своей части это положение, конечно, совершенно неоспоримо, но его истинность не может служить достаточным основанием для более широкого заключения — о том, что эволюция общества всецело обусловлена изменениями, якобы спонтанно идущими в самом мышлении. Такой вывод был бы правомерен только при условии, что последовательность таких изменений рассматривается как совершенно независимый процесс, вызванный и направляемый исключительно внутренними, имманентными самому мышлению факторами. Однако все, что мы теперь знаем о природе информации, не позволяет согласиться с таким утверждением.

Представление о субстанциальном развитии мышления, подобно локомотиву, «тянущему» за собой все прочие компоненты социальной системы, в свое время было наиболее полно разработано в философии Г.Ф.В. Гегеля. Теперь выводимые отсюда объяснения выглядят чрезмерно упрощенными, поскольку не принимают во внимание гораздо более сложные связи между изменениями различных элементов общества. Но, сказанное, тем не менее, не означает, что в нашем распоряжении вообще нет средств, дающих возможность разобраться в этом переплетении множества факторов и разработать единый принцип, позволяющий без натяжек и противоречий объяснить наблюдаемое в истории многообразие форм социальной динамики. В основу такого объяснения может быть положена разработанная К. Марксом теоретическая модель «всеобщего производства». Согласно этой модели, все элементы, необ-

526

ходимые и достаточные для устойчивого сохранения социальной системы, рассматриваются как составляющие постоянно возобновляемого процесса производства. Основные параметры этого процесса связаны между собой необходимым образом, так, что определенные изменения одних влекут изменения других. Исходной для всего цикла является зависимость между характеристиками собственно производительной деятельности и качеством и количеством потребляемых средств.

Поскольку потребить можно только то, что произведено, то очевидно, что и в качественном отношении, и количественно производство **и потребление взаимно полагают друг друга.** Здесь важно подчеркнуть, что решающая роль в регулярном возобновлении производительной деятельности принадлежит «обратной связи» между потреблением и производством — лишь используя средства из фонда произведенных продуктов, люди получают возможность включиться в новые акты производства. Поэтому, говоря о потреблении как составной части общего цикла, следует иметь в виду, что это потребление является **производительным потреблением** в самом точном смысле слова. Еще один важный вывод гласит, что в полной мере свое значение произведенные продукты обретают только тогда, когда практически используются человеком.

Помимо внутренних факторов самого производства, мощное влияние **на структуру и объемы фонда потребления оказывают изменения природной и социально-исторической среды** жизнедеятельности общества. Так, если общество земледельцев существует в относительно благоприятных и безопасных условиях, то ему достаточно того количества продукта, какое позволяет стабильно питаться и оставить семена для будущего урожая, а также страховые запасы на непредвиденный случай. Этими ориентирами в основном и руководствуются люди, определяя интенсивность и продолжительность своего труда. Разумеется, их усилия зависят также от наличного производительного потенциала сообщества. Теперь введем новую переменную — угрозу пахотным землям, создаваемую либо природным катаклизмом (засухой), либо вражеским нашествием. В обоих случаях потребуется перераспределение жизнеобеспечивающего труда — дополнитель-

527

ные усилия придется затратить на строительство ирригационных или оборонительных сооружений. Эти новые работы вынуждают общество выделить специальных работников. Их также нужно обеспечить орудиями и питанием, что невозможно без увеличения продуктивности труда. При относительном уменьшении числа занятых непосредственно в земледелии его продуктивность можно увеличить или просто наращивая интенсивность труда, или повысив его производительность, изобретая новые технологии.

Эти несложные примеры позволяют увидеть, что общество периодически оказывается перед необходимостью оптимизировать параметры своего производительного потребления, приспосабливаясь к меняющимся внешним условиям. Подчиняясь этой необходимости, люди вынуждены вырабатывать новые формы и способы распределения труда и обмена его результатами. Чем более сложные технологии применяют люди, тем более высокая квалификация требуется от работников. Этим обусловлен все нарастающий со временем уровень специализации производства. Однако на этом пути имеется внутренний ограничитель, поскольку специализированные производители оказываются во все большей зависимости от того, насколько успешно функционируют каналы систематического обмена продуктами их труда. Для того, чтобы сделать кооперацию в труде более эффективной, приходится создавать новые формы распределения предметного богатства, закрепляя за обособленными производителями необходимые для их труда сферы приложения усилий. В пределах установленных таким образом частей общего производства удается с большей точностью определять затраты необходимого труда и рассчитывать эквивалентные доли обмениваемых продуктов. Так рука об руку с технологической специализацией возникает экономическое обособление, утверждается новая форма собственности на средства и продукты труда, а именно **частная собственность.** Породившее ее разделение труда затрагивает не только область непосредственного производства, но и сферу социального управления. Ведь для того, чтобы обеспечить нужный уровень скоординированности действий в масштабах разросшегося и многократно дифференцированного

528

сообщества, нужно иметь специальные знания и особый социальный статус. Со временем это приводит к тому, что возникают особые группы управляющих и управляемых, т. е. в обществе оформляется статусное неравенство. Масштабы неравенства в наиболее глубоком смысле определяются качеством исполняемого труда, его сложностью и квалификацией. Конечно в конкретной системе различения разнокачественных видов труда возможны определенные перекосы, возможно возникновение паразитических слоев общества, но в целом социальные различия не могут быть результатом простого произвола.

Неоспоримо, что **законы воспроизводства не позволяют снизить меру потребления работников за те пределы, которые создают угрозу стабильному возобновлению их труда.** С другой стороны, изъятый собственником продукт не может весь целиком пойти на обеспечение его личных нужд, сколь бы комфортным или даже роскошным ни было его существование. Не стоит упускать из вида, что собственник по своей исходной роли — распорядитель-управленец, чьей основной заботой является организация новых циклов производства, а стало быть, и пополнение нужных для этого фондов материального обеспечения — текущего и страхового. Если собственник с этой своей задачей не справляется, распадается все производство, т. е. страдают и непосредственные производители.

Ошибочные стратегии управления, неспособность пойти на необходимые реформы приводят к росту противоречий, на своем пике завершавшемуся революцией. Однако будучи обусловлена объективными причинами, революция далеко не всегда приводила к желанному улучшению положения основных классов и общественных групп. Примером может служить большевистская революция, произошедшая в 1917 г. в России. Связав свои планы уничтожения нищеты и эксплуатации с ликвидацией института частной собственности, коммунистическая партия в итоге сумела всего лишь заменить одних собственников на других. Вместо частных хозяев пришли чиновники из бюрократических структур государства. Но им пришлось управлять огромным комплексом специализированных производств, каждое из которых зависело от всех ос-
529
тальных и в еще большей степени — от сбалансированности развития всего народного хозяйства в целом. Для успешного решения таких задач в центрах планирования нужно было сосредоточить огромные массивы постоянно меняющейся информации. При этом нужны были достоверные данные о состоянии всех узлов производства, а также о том, что и в каких количествах следует производить для своевременного удовлетворения многообразных нужд производительного и бытового характера. К этому добавлялась необходимость перспективного планирования, т. е. требовались методики создания моделей развития, способных связать большое число переменных, отображающих реальные тенденции изменения общественного производства. Понятно, что ни такой информации, ни таких методик у планирующих органов не было и не могло быть. Сумев ценой невероятных жертв и перерасхода ресурсов провести форсированную индустриализацию, коммунистическая партия-государство по вполне объективным причинам не сумела обеспечить адекватный новым технологиям уровень управления. Результатом стали нарастающие перекосы и дисбалансы в экономическом развитии, массовое старение основных производительных фондов, общий упадок уровня жизни населения. Оказалась полностью потеряна стратегическая перспектива развития страны, вынужденной десятилетиями продавать на внешнем рынке сырье и энергоносители для покрытия текущих нужд народного хозяйства. Главной причиной такого положения вещей следует считать неэффективность системы сверхцентрализованного планирования, опиравшейся на концентрацию всех прав собственности в руках государства.

Высокий уровень специализации производства требует совершенно другой структуры связей между его «модулями», допускающей большую свободу в определении текущих и перспективных планов их развития. Такая свобода позволяет производителям оптимизировать свое участие в системе трансакций, гибко применяясь к изменениям ситуации, локализуя и сводя к минимуму издержки и потери. Здесь в полной мере проявляется действие сформулированного еще К. Марксом закона о необходимом соответствии, существую-
530
щем между показателями технико-технологического состояния производства, уровнем специализации труда и формами социальной организации. В своем единстве эти показатели характеризуют присущий обществу на данной стадии **способ производства,** определяющий характер его взаимодействия с природной средой. Понимание объективной природы этих зависимостей позволяет разрабатывать долгосрочные стратегии развития общества, основанные на учете реальных возможностей. При этом современные знания могут способствовать выявлению насущных приоритетов, снижая риск стихийного развития событий и не растрачивая ограниченные ресурсы и драгоценный человеческий труд на насыщение ложно понятых интересов.
531

Глава 2. Философия политики

1. Политология как наука и область философского знания

Современное общество **обречено быть политическим.** Оно отличается от традиционного двумя главными признаками: наличием промышленной индустрии, направленной на преобразование природы, и индустрии социальной, направленной на активное преобразование общественных отношений. Последняя составляет основу политики.

Особую динамику современным политическим процессам придает *неравномерность.* Во-первых, это неравномерность социальной и социокультурной динамики. Частным случаем этой неравномерности является отставание динамики социального статуса и доходов от роста образования и культуры. Мы наблюдали вчера и в еще большей степени наблюдаем сегодня, как наиболее образованные и, следовательно, влиятельные в духовном отношении (в качестве «лидеров мнения») группы отстают по экономическим показателям, что, несомненно, усиливает их критическую позицию и образует общий элемент духовного брожения в обществе.

Во-вторых, это неравномерность групповой динамики: выделяются социально престижные и преуспевающие группы, с одной стороны, и группы, чувствующие себя «париями прогресса», — с другой. Для современного массового общества, лишенного сословных перегородок, характерно, что данные
532
группы активно обмениваются информацией. Такой обмен становится источником межгруппового

сравнения, порождающего у отстающих чувство относительной депривации (социального лишенства) и жажду социального реванша.

В-третьих, это неравномерность региональной динамики: различные регионы страны развиваются разными темпами, что порождает массовые миграционные процессы, с одной стороны, и дифференциацию политического спектра в пространстве (на чем акцентирует внимание географическое направление в политологии) — с другой. С этой точки зрения, политика есть процесс, связанный с разностью потенциалов: экономических, социокультурных, статусных; и со стремлением снизить ее путем перераспределения или создания льгот отстающим социальным группам.

Философия политики призвана рассеять иллюзии, связанные с пресловутой «социальной однородностью», показав, что полная однородность означала бы энтропию — исчезновение социальной динамики, а вместе с нею и политики.

Проводимое в социальной философии различие между стабильным (восточным) и нестабильным (западным) способами производства имеет прямое отношение к философии политики, изучающей последствия цивилизационной динамики своими средствами. Современный мир в целом приобщился к западной нестабильной — динамичной цивилизационной модели. С этой точки зрения, социалистический эксперимент в области достижения «полной социальной однородности» может рассматриваться в качестве запоздалой попытки реставрации архаичного «стабильного» способа производства. Эта попытка могла удаться только в условиях полной изоляции. Не случаен ее крах в условиях взаимосвязанного и взаимозависимого мира, в ситуации сравнения и соревнования с высокомобильными, динамичными обществами.

Экономическая, политическая и социокультурная динамики, будучи взаимосвязанными, все же отличаются существенной спецификой.

Философия политики есть способ исследования динамической природы современных обществ, взятой

533

в одном ее относительно автономном измерении — политическом. В то же время сегодня, в эпоху обострения глобальных проблем, человечество задумывается о пределах этой динамики, о возможностях сочетания ее со стабильностью, сохранением долговременных условий человеческого существования, которым угрожают жесткие промышленные и социальные технологии. Подобно тому, как жесткие промышленные технологии могут стать опасными для природы — подорвать складывавшиеся на протяжении миллионов лет геобиоценозы, жесткие политические технологии могут стать опасными для человека. Примеры тоталитарных режимов с их «гулагами» и массовым геноцидом убедительно об этом свидетельствуют.

Возникла необходимость в формировании, наряду с утилитарно-прагматическим подходом к промышленной технологии и технологии власти, общегуманистической стратегии их использования, имея в виду долговременные интересы человека как вида, заинтересованного в своем сохранении на Земле. Этот общий способ жизнеориентирующей рефлексии и составляет основу философского подхода; применительно к промышленным технологиям это будет философия техники, применительно к технологиям власти — философия политики.

Современному человеку необходимо иметь представление об альтернативных способах политического влияния и власти, о возможном и невозможном, рациональном и иррациональном, предсказуемом и непредсказуемом в области политики. Политика имеет свои глубинные подтексты, нередко неосознаваемые непосредственными участниками событий. Отсюда непредвиденные последствия политических акций, порою самых благонамеренных, — те самые эффекты бумеранга, жертвами которых мы столь часто становимся. Выявление и уяснение этих «подтекстов» — биоантропологических, исторических, социокультурных, связанных с давлением традиции или коллективного бессознательного, также входит в число задач философии политики.

Итак, что такое политика, с точки зрения философии политики? **Политика есть вид рисковой (не гарантированной) коллективной деятельности в облас-**

534

ти властных отношений, участники которой пытаются изменить свой статус в обществе и перераспределить сферы влияния в контексте сложившихся исторических возможностей. Соответственно, философию политики можно определить как науку о наиболее общих основаниях и возможностях политики, о соотношении в ней объективного и субъективного, закономерного и случайного, сущего и должного, рационального и внерационального.

Логика рассмотрения философии политики может быть построена на основе выделения различных, относительно самостоятельных областей данного вида знания. Изложение необходимо начать с **политической онтологии** — *учения о политическом бытии.* Здесь анализируются проблемы *объективных оснований* политики, специфика *политического детерминизма, политического пространства* и *политического времени,* общие *преобразовательные возможности* политики, касающиеся *самого социального* бытия.

Затем следует **политическая антропология** — теория человека *политического,* раскрывающая специфику политического творчества, политических ролей и политической самореализации общественного индивида по сравнению с его деятельностью в других областях социальной жизни. Дело в том, что политическая деятельность не только подчиняется специфическим законам, но и предполагает

особый тип мотивации, целеполагания и творчества. «Политический человек» отличается, например, от «экономического человека» своим видением мира и способов решения общественных проблем, своими установками и приоритетами. Человеческая деятельность, в отличие от животной, характеризуется не только способностью целеполагания, но и способностью возвыситься над сущим, противополагая ему должное — мир ценностей и идеалов. Вне ценностного измерения политика не только становится аморальной, но и теряет воодушевляющий потенциал и устойчивые ориентиры, вырождаясь в сугубо конъюнктурную деятельность по элементарной схеме: «стимул— реакция». Поэтому столь большое значение в философии политики придается *аксиологии* — учению о ценностях.

535

Политика проявляет себя в функционировании политических систем, институтов и организаций — это составляет ее институциональный аспект. Но наряду с этим она содержит и внеинституциональные аспекты, к числу которых относятся политическая культура и этика, психология и традиция. Мы убедились на собственном опыте, как трудно прививаются на иной культурной почве заимствованные извне институты — парламентская демократия, многопартийная система, правовое государство. Это влияние внеинституциональных моментов на политику труднее всего осознается политическими субъектами, нередко преувеличивающими возможности «рационального проектирования» и институционно-организованного оформления политических процессов, которые всегда включают внерациональные стихии массовой психологии, с одной стороны, и неосознанное давление традиций и стереотипов — с другой. Всем этим и занимается *политическая культурология,* исследующая общие *социокультурные* измерения политики — ее неявные субъективные подтексты, взятые как на макроуровне (национальная традиция и психология), так и на микроуровне (групповые субкультуры).

Политическая эпистемология анализирует *особенности познания* политической реальности, исследует классические и постклассические модели политического знания, возможности различных политических парадигм.

В политической науке сталкивались традиционная патриархальная парадигма — видение общества как «большой семьи» — с модернистской парадигмой (общество как единая «большая фабрика»): последняя, в свою очередь, вытесняется постмодернистскими парадигмами, складывающимися в рамках политической культурологии, политической экологии, политической антропологии.

Политическая эпистемология исследует также соотношение рационального и внерационального в политике; политика в гносеологическом отношении представляет смешанный тип деятельности, сочетающий науку и искусство, анализ и интуицию, количественно измеримое с тем, что не поддается калькуляции.

536

В политической эпистемологии находит свое специфическое преломление общая для всех социальных наук проблема соотношения между *объяснением* и *пониманием.* Применительно к человеческим действиям вопрос «почему?» недостаточен; значение приобретает также и вопрос «для чего?». Постижение замыслов и целей деятельности относится к важнейшим сторонам понимания политики и политика; только при этом условии мы избегаем крайностей жесткого детерминизма, склонного игнорировать человеческую свободу и ответственность.

В политической праксеологии выявляется внутренняя структура политического действия, с одной стороны, и его внешние условия и границы — с другой. Это своего рода «критика практического разума» в политологии (в кантовском ее понимании), когда делается попытка выявить, что, в принципе, может осуществить политика, что лежит за пределами ее конструктивных возможностей (деструктивные возможности ее, как и некоторых других видов человеческой практики, стали в XX веке почти безграничными). Наконец, для отечественного политолога существует проблема российской реальности в качестве вызова теории. В данном случае мы имеем конкретное воплощение общей проблемы вызова, бросаемого устоявшимся научным синтезам со стороны новых объектов исследования. Политологическая теория до сего времени оставалась европоцентричной: она выросла в недрах западного мира и имеет тенденцию выдавать его за естественную общечеловеческую модель. В философии политики остается еще по-настоящему не выявленным отношение западной политологии к универсалиям общечеловеческой культуры; не разрешено, в частности, недавно возникшее культурологическое сомнение: не является ли сформировавшаяся на Западе политическая наука неосознанной регионалистикой, неплохо вписывающейся в европейский цивилизационный код, но не вполне адекватной другим цивилизационным мирам.

Переходному состоянию нашего общества соответствует и переходное состояние общественных наук. Сегодня они осваивают новую картину мира, что в

537

целом соответствует происшедшему на рубеже XIX — XX вв. перевороту в естествознании, связанному с преодолением лапласовского детерминизма. Политология также покидает гарантированную, подчиненную «непреложным историческим закономерностям» и линейной исторической перспективе социальную вселенную и постигает открытую историю, богатую альтернативами, неопределенностями, стохастическими эффектами. Марксизм-ленинизм был, по-видимому, одной из последних попыток сохранить традиционную картину мира — разумеется, в превращенной, сциентистской форме «научного мировоззрения».

Трудность положения политолога состоит в том, что он вносит «обескураживающее» знание,

устраняющее веру в предопределенно-счастливый финал истории. Но это вовсе не означает, что политологии чужд ценностный пафос соотнесения сущего с должным. В политологии сложились две традиции, одна из которых идет от **Аристотеля,** другая — от **Макиавелли.** Первая задается вопросом: какой политический режим является *аутентичным* — соответствующим природе человека, служит его благу. Другая делает акцент на проблемах *эффективности* политических систем и режимов. Скажем, применительно к большевистскому режиму: рухнул ли он потому, что грубо нарушал неотъемлемые права человека, посягал на его честь и достоинство, или потому, что обнаружил свою экономическую, технологическую и, вследствие этого, военную неэффективность? Думается, сегодня мало кто усомнится в справедливости второго вывода.

Но не свидетельствует ли это об опасной деформации современной культуры и морали, готовых выдать алиби преступным режимам, если они продемонстрируют соответствующую эффективность? Не воспевали ли многие отечественные политологи режим Пиночета за его экономические успехи? Политология у нас — наука молодая и важно оградить ее от искушений политического цинизма, убежденного в том, что цель оправдывает средства. Думается, наше научное сообщество должно сделать все возможное для утверждения *человеческого измерения* политики и преодоления соблазнов ценностно не озабоченной политичес-

538

кой прагматики. Наша страна и так уже слишком пострадала от неумеренного употребления жестких политических технологий, связанных с миропотрясательными замыслами создателей «нового мира» и «нового человека».

2. Перспективы развития политологии

Позволим себе некоторый прогноз. Вероятно, политологии предстоит та же дифференциация, которая давно уже обозначилась в юриспруденции. Там выделилось государственное право, с одной стороны, и гражданское — с другой. Как показывает опыт Запада, у них разные интенции. Юристы-государственники выступают как философы-«реалисты»: они ориентированы на подчинение частного общему, гражданина — государственному интересу и порядку. Представители гражданского права мыслят и действуют как «номиналисты»: конечной инстанцией для них является суверенный индивид, и свою задачу они видят в том, чтобы отстоять свободное гражданское общество от посягательств неумеренной государственной опеки, а свободную личность — от макиавеллевых соображений «государственной пользы».

Аналогичная дифференциация намечается в политологии. **Складываются две политологические субкультуры:** *государственническая,* ориентированная на эффективность, а в методологическом отношении — на ценностно-нейтральный системно- функциональный подход, и *гражданская,* ориентированная на человеческое измерение политики, а в методологическом отношении на традиции культурологического, аксиологического и сравнительно-исторического анализа. Эти «субкультуры» не исключают друг друга, а находятся в отношениях дополнительности. Только обе эти интенции вместе составляют эффективную систему двух полюсов, напряжение между которыми обеспечивает высокий творческий тонус политологического сообщества и атмосферу творческого диалога.

Второй тип дифференциации а политической науке — это обособление *научно-педагогического* и *при-*

539

кладного направлений. Вместе с формированием активной политической жизни, сопутствующей становлению многопартийной системы, у политолога появляется вторая профессия, связанная с экспертными функциями, с обеспечением процессов принятия решений. Прежде у нас был один монопольный заказчик, требующий от науки не объективных данных и анализа, а пропаганды априори заданных «истин» и неизменно «мудрых», «эпохальных» решений. Сегодня и у нас совершается процесс относительной деэтатизации политологии, создания независимой политологической экспертизы и соответствующей научно-исследовательской инфраструктуры. Наши вузы еще не вполне готовы ответить на этот вызов времени.

Подобного рода трудность подстерегала в свое время отечественную социологию. В 60 —70-х годах пришлось заново создавать шкалу прикладных социологических исследований, формировать соответствующие НИИ и лаборатории, социологическую службу на предприятиях. Так социология ответила на возрастание роли «человеческого фактора» на производстве. Правда, ответ оказался во многом «профанирующим», но, тем не менее, новое научное сообщество со своими кодексами, нормами и критериями опытного, «верифицируемого» знания, противостоящего господствующей тогда схоластике, стало формироваться активнее.

Аналогичная задача стоит сегодня перед политологией. Высшая школа должна готовить не только преподавателей и историков политологических учений: без живого исследовательского опыта, без лабораторной базы — основы прикладного экспертного анализа — политология быстро выродится в схоластику или новое идеологизированное морализаторство.

Здесь нам предстоит преодолеть много трудностей и теоретико-методологического, и организационного характера. В методологическом отношении главная трудность, по-видимому, состоит в том, что наше научное сообщество не пережило опыт «бихевиориальной революции», который в свое время на Западе помог политологии вырваться из плена старой традиции, обремененной априорным

знанием «скрытых сущнос-
540
тей» и потому поразительно нечуткой к окружающему миру эмпирических явлений.

Официозный марксизм побил некогда все рекорды по части априорного знания «высших сущностей», не зависящих от повседневного человеческого опыта. Эти установки «высокого знания», противостоящие «обыденному опыту», еще глубоко сидят в нас, препятствуя проявлению специфической научной впечатлительности практикующего политолога к изменчивым явлениям повседневности, касающимся поведения различных социальных групп и подгрупп — профессиональных, региональных, поло-возрастных и т. п.

Бихевиориальная революция связана с переходом от преимущественного обращения к устойчивому макромиру с его глобальными дихотомиями (классовыми, формационными, цивилизованными и т. п.) к высокоподвижному, изменчивому микромиру, значительно более богатому полутонами и оттенками.

Не будем забывать, что переход от индустриального общества к постиндустриальному сопровождается повсеместным кризисом гигантомании (от гигантских предприятий до гигантских партий) и ренессансом высокоподвижных малых форм. Подобно переходу к исследованию микромира, совершенному в социологии и психологии (см., например, теории малых групп), политологии предстоит овладеть навыками микроанализа, способного отразить динамику повседневности. Без этого политологические прогнозы, ориентирующиеся на традиционные малоподвижные образы классовых, национальных и т. п. макрогрупп, на грубые дихотомии (типа «прогрессивное — реакционное», «демократы» — «красно-коричневые»), обречены на поражение, свидетелями чего мы столь часто сегодня являемся.

Для **становления политологической науки** в **нашей стране** необычайно важными являются вопросы, связанные с гражданским самоопределением политолога в кризисную пору жизни Отечества. Основное противоречие современного общественного самосознания состоит в том, что, с одной стороны, оно отражает оптимистически-эмансипаторские установки, связанные с освобождением страны от гнета тоталитарного
541
режима, с другой — горькие прозрения национально-государственного сознания относительно статуса страны, потерпевшей поражение в III-й («холодной») мировой войне и ощущающей неуклонное сужение своего геополитического пространства.

3. Россия: поиск цивилизационной идентичности

Россия сегодня осуществляет трудный поиск своей цивилизационной идентичности: между крайностями нового западничества, рвущего с традициями во имя беспрепятственного вхождения в «европейский дом», и агрессивно-«самобытнического» изоляционизма «национал-патриотов ».

Должна ли политология участвовать в этих поисках? Думается, что для нее это неизбежно — без этого она не займет подобающего статуса в системе переживающего новый бум гуманитарного знания. Необычайная активизация гуманитарного знания в целом, по контрасту со вчерашней техноцентричной эпохой, неотделима от этих поисков в разных регионах планеты, цивилизациях и культурах. Политологу суждено остаться эпигоном, лишенным настоящей творческой мотивации, если он предпочтет позитивистское решение — в духе конструирования «культурно-нейтральных» механизмов политического анализа, применимых в «любое время и в любом месте». Униформизм и милленаризм — ожидание «конца истории» на пути приобщения всех народов мира к одной-единственной модели — остаются мощными искушениями общественной мысли XX в.

Главный вопрос современной социальной онтологии касается того, **закончился ли** в **современном мире процесс образования новых цивилизационных моделей** или наш мир в «геологическом» отношении еще достаточно молод? Если справедливо первое, то перед всеми странами, находящимися в процессе «догоняющего развития», стоит одна жесткая дилемма: присоединиться к готовой западной модели или быть отброшенными в варварскую тьму. Если же справедливо второе — структурообразующие цивилизацион-
542
ные процессы продолжаются в современном мире,— то модернизацию уже нельзя смешивать с вестернизацией: у других стран сохраняется шанс подарить миру свои специфические варианты цивилизованного ответа на вызовы нашей эпохи и запросы современной личности. Это касается не только мусульманской культуры, сегодня явно активизировавшей свои цивилизационные поиски, но и славянского мира.

На заре XX века славянские культуры поддались главному соблазну технической эпохи и все свои надежды возложили на Машину. Достаточно вспомнить раннего А. Платонова с его апофеозом Машины. Свои мечты о земном рае, свои упования на преодоление векового отставания от романо-германского мира славянство возложило на энергетику технического прорыва. Сегодня, в начале XXI века приходится признать, что в этих своих упованиях славянство жестоко обманулось: по критериям технического века оно проиграло соревнование с англо-американским и романо-германским мирами. Именно этим двум победившим мирам выгодна философия «конца истории» — завершившего свое становление мира, ибо эта философия закрепляет их победу в качестве «полной и окончательной». У народов, оказавшихся «неудачниками» XX века, если они не окончательно обескуражены и

деморализованы,— что грозит их превращением в диаспору XXI века, — складывается иной тип онтологической интуиции. Политологическая аналитика должна подтвердить или опровергнуть эту интуицию, но она не может отмолчаться перед лицом этого вызова.

Важнейший сдвиг произошел в октябре 1993 г. В эти дни закончился «романтический» период демократической идеологии, связанный с иллюзиями относительно возможностей прямого переноса западных учреждений на российскую почву. Но тем самым закончился и первичный период становления российской политологии, который можно назвать периодом *западнического эпигонства.* Сегодня наша политология стоит перед лицом многозначительного в теоретико-методологическом отношении факта: Россия при всех условиях сохраняет свое цивилизационное отличие от Запада.

543

Политолог, рассчитывающий на легкий путь автоматического приложения сложившегося на Западе понятийного аппарата, вынужден теперь в корне пересмотреть свою стратегию в духе традиций сравнительного социокультурного анализа. *Главной теоретической проблемой становится соотнесение обще-цивилизационных универсалий современного мира с региональными* (*национальными*) *особенностями,* которые выступают не в роли побочного и изживаемого в ходе эволюции «фона», а как важнейший источник творческой энергии человечества, вынужденного постоянно разнообразить свои стратегии в ответ на специфику места и времени.

Опыт стран Тихоокеанского региона убедительно свидетельствует, что творческое прочтение западного опыта — его использование с учетом социокультурной специфики — намного продуктивнее пассивного эпигонства. Поэтому важнейшей из парадигм современной политологической мысли является *культурологическая* оценка политических перемен эпохи в горизонте социокультурного опыта, свидетельствующего о неискоренимом многообразии человечества.

Чувство национальной традиции составляет незаменимую составную часть творческой интуиции политолога, обязанного уметь адаптировать понятийный аппарат теории. При этом важно не сбиться на противоположные позиции националистического «монизма», отгороженного от соблазнов других культур и все меряющего на свой аршин. Современный политолог, как и современный человек вообще, постоянно пребывает в ситуации «на рубеже культур», перманентного социокультурного диалога. Его творческие поиски связаны с напряжением между двумя полюсами: сферой цивилизационных универсалий — единых пространств современного мира — и сферой нередуцируемой социокультурной специфики. Велик соблазн покинуть это поле напряжения, просто примкнув к одному из полюсов. Но это означает вырождение творческой личности и в ее научном, и в гражданском качестве: она выбывает из пространства диалога культур, превращаясь либо в бесплодного эпигона, либо в узколобого нацио-

544

налистического фанатика, прячущегося от сложности современного мира.

Главное, чему учит современная философия политики — это ориентация в многокачественном и высокомобильном мире, требующем диалоговых стратегий как в области теории, так и в сфере общественно-политической практики. Она предупреждает против «монистического нетерпения» всех любителей нанизать мир на один стержень, найти его единый «базовый принцип», вывести все его разнообразие из единого основания.

Философия диалога исходит из того, что полученный в ходе диалога (культур, цивилизаций, политических партнеров) ответ в принципе нельзя получить никаким другим путем, и опыт этот не только обогащает сферу полезного, но и сферу духовного, ибо в ходе диалога возделывается поле взаимного согласия людей, растет копилка общечеловеческих ценностей. Общечеловеческое не дано заранее или навязано в виде объективного «природного» закона: мы со времен христианства знаем, что природное человеку не указ — важно то, что выстрадано людьми сообща и признано ими как совместное достояние. Философия диалога — это, по сути, теория обретения совместных человеческих достояний. И в рамках такой философии собственно политической теории принадлежит далеко не последняя роль, ибо стержнем этой теории является учение о партнерстве.

Вместо того чтобы отыскать класс-«гегемон» и на этом успокоиться, теория политики исходит из того, что историческое творчество не является монополией какого-либо одного общественного субъекта (класса, партии); историческая инициатива может принадлежать разным общественным группам, взаимодействие которых сообщает общественному развитию сложный и неповторимый характер. Однако свободное политическое действие в открытой истории имеет свои правила, новые объективные границы. Правила политической игры (к их числу относятся общие юридические нормы, закрепленные в конституции) представляют антиэнтропийный фактор, препятствующий превращению политики в истребительную войну «всех против

545

всех». Понятие объективной границы связано с осознанием пределов возможности политики как таковой; волюнтаристскому пониманию политики как строительству «новых миров» по заранее заданному проекту теория политики противопоставляет свой ограничительный принцип, связанный с признанием определенных инвариантов человеческого бытия, посягательство на которые грозило бы человечеству деградацией и даже исчезновением. В этом смысле теория политики дает *предостерегающее* знание, в каком-то смысле близкое жанру *антиутопии.*

Итак, с одной стороны, она открывает свободу — наличие альтернатив в политической практике, с другой — полагает границу или меру преобразующей деятельности в политике, нарушение которой

грозит размыванием цивилизованных основ бытия и открывает путь хаосу. Можно сказать, что философия политики — это миросозерцание переломных исторических эпох, когда рушатся иллюзии «единственно возможного порядка» и людям открывается свобода действий в истории, но одновременно с этим становятся проблематичными прежние устои и гарантии бытия, и современники ощущают близость опасного, всесокрушающего хаоса. Как никогда остро эта проблематичность человеческого существования ощущается в переходные эпохи в России. Другие страны — и на Востоке, и на Западе — имеют защитный цивилизационный каркас. Национальные устои подкрепляются имеющимися цивилизационными устоями: например, наряду с французской или немецкой национальной политикой имеется еще и *европейская* политика, накладывающая свои ограничения на национальные «импровизации». Россия с ее промежуточным цивилизационным положением между Востоком и Западом такого каркаса не имеет: за ее национальной политикой не стоит солидарность более крупных сообществ, которые бы гарантировали тот или иной ее цивилизационный и геополитический статус.

Всякая крупномасштабная внутренняя реформа в России ослабляет скрепы, фиксирующие положение страны на осях Восток-Запад, Север-Юг, и потому чревата тотальной дестабилизацией. **Смена политичес-**

546

кого режима нередко сопровождается и сменой цивилизационных ориентаций: поворотом оси. Вот почему политику в России так важно не упускать из виду философию политики. В этом смысле *эмпирической* политики в России не существует: всякая активная политика, решая текущие вопросы, грозит затронуть глобальные проблемы, относящиеся к *философии политики,* к цивилизационному статусу России и ее исторической судьбе. Вот почему так важно знание общей теории политики в России. Следует сказать, что именно в нашей стране это направление будет развиваться наиболее интенсивно, ибо именно здесь снова дышит «вулкан истории» и потому политика стала «производством будущего».

547

Глава 3. ЭТИКА

1. Этика как наука о морали

Этика как наука о морали исследует процесс мотивации поведения, подвергает критическому рассмотрению общие ориентации жизнедеятельности, обосновывает необходимость и наиболее целесообразную форму правил совместного общежития людей, которые они готовы принять по их взаимному согласию и исполнять на основе добровольного намерения.

Поведение человека изучается различными науками: физиологией высшей нервной деятельности, психологией, социологией, правом... Этика изучает поведение, развивающееся на основе моральных мотивов, выявляет причины, порождающие такие мотивы, общественные условия их воспроизводства, т. е. те факторы, которые позволяют с определенной степенью уверенности говорить о том, что моральные мотивы имеются не у какого-то одного человека, а у многих людей, что в обществе существуют и воспроизводятся устойчивые нравственные отношения.

Термин этика введен Аристотелем для обозначения той части его учения, в которой рассматривается направленность и способы регуляции человеческого поведения. Этимологически термин этика происходит от греческого слова Ёthos, обозначавшего совместное жилище (Илиада), обычай, темперамент, характер. Moralis — римское слово, использованное Цицероном

548

для перевода греческого слова этический. Так что, мораль и этика в принципе — синонимы. Но в современном словоупотреблении в русском языке под моралью в основном понимаются реально существующие нравы, нравственные отношения, а под этикой — именно наука о морали.

Этика как наука не является нейтральной по отношению к моральной практике. Мораль как таковая появляется в истории общества именно тогда, когда возникает **свобода выбора,** когда оказывается возможным жить по-разному, **предпочесть одну или другую систему ценностей.** Сделать такой выбор возможно лишь в соответствии с некоторой идеей, на основе противопоставления «истинных» и ложных целей бытия за счет утверждения представления о том, в чем заключено действительное назначение человека. **Этика как система теоретического знания и подвергает критическому рассмотрению некоторую ценностную идею, показывает практические последствия, преимущества ее воплощения в жизнь.** Не удивительно поэтому, что каждый теоретик морали пытался в собственной жизненной практике реализовать те идеи, которые казались ему правильными, например, быть аскетом (Диоген) или гедонистом (Аристипп), стремиться к риску (Гюйо) или оставаться спокойным и невозмутимым в любых обстоятельствах (Эпикур). Тогда же, когда те или иные нравственные идеи получали определенную канонизацию, одобрялись целой общностью людей и получали подтверждение успехами ее исторической выживаемости, они становились моральными нормами.

Поведение в соответствии с моральными нормами часто выглядит как необычное в привычном смысле борьбы за существование, стремления к реализации своих интересов, например, необычной, на первый взгляд, кажется библейская заповедь: подставь правую щеку, когда тебя ударили по левой. Тем не менее, при глубоком рассмотрении она может быть осмыслена как целесообразная в связи с идеями

ненасилия, стремлением к ограничению условий расширения зла.

Соотнося свои тезисы с уже существующими в обществе нормами морали, теоретики морали в своих этических теориях пытаются доказать целесообраз-

548

ность этих норм, разъяснить каждому человеку необходимость их выполнения, его личную заинтересованность в этом. Последнее выдвигает задачу **обоснования морали** как одну из важнейших задач теоретической этики. Этика также разъясняет условия применения норм, соотносит их содержание с историческим контекстом, в котором они были сформулированы, что в ряде случаев приводит к уточнению их содержания и к выдвижению новых нравственных идей, которые, в случае их массовой поддержки, могут стать новыми нормами морали.

В исторической тенденции развития общества жизнь человека все более индивидуализируется, обстоятельства, в которых приходится принимать решения, становятся более разнообразными, возможность отдельной личности повлиять на характер событий за счет своего нравственного выбора в принципе увеличивается. Хотя этой тенденции и противодействуют многие факторы, связанные с массовой культурой, идеологией, информационной революцией, поведение современного человека все-таки более свободно, по сравнению, скажем, с условиями жизни в сословно организованном обществе, где отдельный индивид прежде всего подчинен традиции, где весь режим его существования оказывается в основном жестко регламентированным. Это означает, что возрастает степень индивидуальной ответственности и, соответственно, усложняется процесс мотивации.

Данную мысль можно подтвердить исторически. Одно из наиболее элементарных правил упорядочивания межличностных отношений — талион, фактически совершенно не касается субъективного намерения, а учитывает только результат индивидуального действия. Субъективное намерение представлено только в отношении к самому талиону, в представлении о его целесообразности. Золотое правило нравственности (поступай по отношению к другим так же, как ты хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе) исходит из возможности соотнесения своего бытия с бытием другого, что предполагает развитую способность к абстракции, саморефлексии, сосредоточение в процессе индивидуальной мотивации. Последняя заповедь закона Моисея гласит: «Не пожелай жены брата своего». И хо-

550

тя это еще ветхозаветная заповедь, здесь уже, несомненно, выражено желание устранения зла на уровне мотивов. В заповедях Христа устранение мотивов дурных поступков становится основным орудием борьбы со злом. Если же, допустим, взять работу Э. Фромма «Иметь или быть», то совершенно очевидно, что здесь обсуждаются уже не только ограничительные функции морали, связанные с предотвращением неправомерных действий в отношении другого, но и назначение человека, вопрос о том, в чем заключается высший смысл его жизни. Таким образом, совершенно очевидно возрастание внимания к индивидуальным мотивам поведения, желание прояснения целей собственного бытия.

Необходимость развития этики как науки о морали и связанная с ее существованием общественная (культурная) функция нравственного просвещения, более всего нужны для облегчения процесса индивидуальной мотивации. **Мотивация — это осознанное осмысление целей предполагаемого поступка.** Она осуществляется с разных сторон. С точки зрения утилитарной (какие цели может достичь данный поступок в смысле обеспечения условий жизни), технологической (какие конкретные цели в смысле предметного преобразования он приносит), гедонистической (это поведение, прямо направленное на получение каких-то чувственных удовольствий), прагматической (это более сложные, по сравнению с непосредственными чувственными удовольствиями, цели, которые зависят и от самого субъекта и от обстоятельств, в которых разворачивается индивидуальная жизнь, например — такие как престиж, карьера, месть и т. д.), и, наконец, — собственно нравственной, т. е. с точки зрения обдумывания того насколько человек своими действиями ущемляет или не ущемляет, развивает или не развивает интересы других людей, приносит пользу или вред обществу, развивает или не развивает свои общественно ценные качества.

Некоторые из перечисленных характеристик могут составлять предмет не только моральных, но и правовых оценок, попадать под действие юридических норм. Однако *в морали человек обязательно рассматривается в качестве со-творца выполняемой им нормы.* Он принимает ее добровольно в силу убеждения в

551

ее целесообразности, отождествления требований данной нормы с сущностной стороной собственных жизненных установок. Что касается престижа, карьеры, самоудовлетворения, то это в принципе комбинированные потребности, в которых может присутствовать нравственный мотив, хотя он и не является здесь единственным.

Ситуация морального выбора возникает тогда, когда проявляет себя противоречие между личным интересом и такими условиями общественной жизни, которые оказываются несовместимыми с определенными возможностями его удовлетворения. Эта ситуация, в которой предполагаемое поведение вступает в конфликт с принятыми в обществе моральными нормами, которые известны личности, в определенной степени вошли в глубинные структуры ее собственной психической организации, стали автоматизмами поведения, поэтому выбор сопровождается эмоциональным напряжением, тем, что может быть названо психологическим дискомфортом. Другая ситуация выбора — это ситуация, когда человек

отказывается от одних своих желаний ради удовлетворения других, рассматриваемых в качестве более высоких, в большей мере отвечающих назначению человека, в глобальном смысле — когда человек отказывается от одной своей природы, ради того, чтобы сформировать другую, более высокую, способную обеспечить иной уровень бытия, на основе новых, приобретенных способностей и потребностей. Понятно, что такое поведение не может строится без какого-то представления человека о себе самом, о целях его жизни

В некоторых исследованиях моральный выбор рассматривается как-то, что совершается только в настоящий момент. Так, Ю.А, Шрейдер отмечает: «Моральный выбор — это не планирование отдаленного будущего и не теоретическая прикидка того, как следует поступить в некоторых возможных обстоятельствах. И то, и другое можно отложить на неопределенный срок. *Моральный выбор совершается здесь и сейчас* — в обстоятельствах, над которыми мы не властны»[1]. Мы не можем согласиться с такой постановкой вопроса. Личность сталкивается не только с критическими

[1] *Шрейдер Ю.А.* Этика. Введение в предмет.— М., 1998.— С. 19.

552

ситуациями, требующими немедленного решения, но и с такими ситуациями, в которых человек, например, обдумывая перспективные планы своей жизни, постепенно принимает судьбоносные для него самого решения, пытается реализовать одни возможности и навсегда расстается с другими. Это обдумывание порой может занять достаточно долгое время, оно предполагает рациональное, разумное прорабатывание возможных последствий выбора, соотнесение своих целей с опытом жизни других людей. От того, что такой выбор совершается не моментально, напряжение в процессе принятия решения не уменьшается, оно только приобретает иной характер. Не исчезают и моральные критерии данного выбора, т. к. принимая решения об организации своей жизни, человек, тем не менее, думает о собственном достоинстве, о развитии своих отношений с другими людьми.

В современном мире человек сталкивается с массой ситуаций, вызывающих *противоречие между разными мотивами,* скажем, когда имеет место противоречие между желанием профессионального самоутверждения и обязанностями перед своей семьей, когда встает вопрос о выборе между более высоко оплачиваемой или более интересной работой, когда необходимость заботы о близких мешает реализации иных жизненных планов и т. д. Наиболее остро ситуация выбора встает тогда, когда действия попадают под компетенцию разных норм, а иногда и разных систем морали[2]. Для того, чтобы совершить правильный выбор, необходимо *привлечь арсенал всех возможных средств,* начиная от простого знакомства с историей жизни других людей, прорабатывая, далее, ситуацию выбора теоретически, в том числе — на основе обдумывания наиболее общих идей о назначении человека, условий обретения им счастья, и заканчивая своеобразной психотерапевтической процедурой, в которой человек пытается представить себя в ситуации уже совершенного выбора, пережить эту ситуацию эмоционально.

[2] Для того чтобы, условно говоря, не выбрать «сепоку», т. е. обязательное вспарывание живота, как выбирали японские самураи при противоречии между нормами преданности роду и императору, — необходимо действительно глубоко анализировать каждую ситуацию предполагаемого нравственного действия.

553

Этика способна прояснить основания морального выбора, продемонстрировать личности те способы рассуждения о жизни, которые уже были осуществлены в истории человечества. **Предметом этики,** следовательно, **в самом общем плане является поле морального выбора человека, изучение арсенала тех средств, с помощью которых он совершается.** Что же касается **объекта этического знания,** то он в силу практической ориентации этики имеет двоякое значение. С одной стороны, это *та общественная реальность, которая подвергается наблюдению и изучению* для формулирования положений самой теоретической этики. В таком ракурсе объектом этического знания являются реально существующие нравы, поведение людей. С другой стороны, *в качестве объекта воздействия этического знания выступает сам человек, его нравственное просвещение, развитие у него положительных нравственных качеств.* В данном аспекте этическое знание соединено с воспитательной функцией, так или иначе представленной в культуре каждого общества.

Объектом воздействия этического знания *становится также вся система существующих в обществе социальных норм,* содержание которых может уточняться, получать более точную вербальную формулировку за счет работы этической мысли, если речь идет о собственно моральных нормах. Это особенно касается разработки различных этических *кодексов,* в частности — кодексов профессиональной морали, интенсивно развивающихся в современном обществе. Что же касается влияния этической мысли на другие социальные нормы, прежде всего на нормы права, то здесь этика выполняет функцию поддержки, усиления таких норм, или же, наоборот, функцию их социальной критики. Она оценивает существующие нормы с точки зрения общих представлений о социальной справедливости, поддерживает их или подвергает критике, выступая за необходимость утверждения новых норм. В свою очередь и правовые нормы могут поддерживать, усиливать практическую действенность некоторых этических принципов.

554

2. Этика в историческом развитии

Античная этика в основном развивалась как **теория добродетелей.** Добродетель в самом общем

определении показывает, какой должна быть вещь для того, чтобы она соответствовала своему назначению. Развитие этого тезиса первоначально шло по пути выяснения вопроса о том, каким должен быть человек для обретения максимального счастья, что лучше: быть аскетом или гедонистом, предаться спокойному созерцанию вещей, или, наоборот, активно относиться к миру, пытаясь приспособить его к человеческим нуждам. Затем в концепциях Платона и Аристотеля добродетели связываются уже не только с личными жизненными предпочтениями, но и с гражданским служением, с совершенной реализацией социальной функции. Позднеантичные учения отразили развивающиеся противоречия личности и общества, в них был сформулирован призыв к невозмутимости духа, что зачастую сочеталось с пассивностью, устранением от активного бытия. Тем не менее, в этих учениях было более глубоко осмыслено значение индивидуальности человека, преодолено представление о божественном разуме как источнике совершенных форм, определяющих основные цели бытия всех вещей.

В Средние века огромному разбросу нравственных решений, характерных для Античности, был противопоставлен единый авторитетный источник морального добра — всемогущий Бог. Он также полагается всеблагим, всевидящим, вездесущим. В христианстве Бог выполняет карательные функции и одновременно задает идеал нравственного совершенства. Христианская этика, в отличие от греческой и римской, в основном стала **этикой долга.** В ней были сформулированы иные критерии морального добра. Такие качества, как мужество, воинская доблесть, отошли на второй план. В качестве долга была введена любовь к Богу и ближнему (как распространение принципа божественной любви), все люди стали рассматриваться как равнодостойные, независимо от их успехов в земной жизни. В средневековой этике была отражена более высокая, по сравнению с Античностью, оценка человеческой чувственности, более высокая оценка труда, в том
555
числе — простого, связанного с ремесленным производством и сельским хозяйством, а также исторический взгляд человека на собственное развитие.

В христианской идее Воскресения утверждается не только сохранение посмертного существования души, но полагается также и восстановление преображенного, освобожденного от греха тела. Это связанно именно с осознанием значения чувственных сторон бытия человека. В то же время чувственные проявления человеческой жизни осмыслены в христианстве с точки зрения необходимости их разумного контроля. В самой идее первородного греха можно увидеть новое понимание задач человека относительно своего собственного развития, своего совершенствования, в том числе и особого отношения к своей чувственности. Теперь это уже не характерное для Античности «доделывание» первой природы, а ее полная переделка: отказ от одной, греховной, природы и формирование другой — преображенной, поставленной под контроль человеческого разума. Крайне важным достижением в движении по этому пути стало формирование идеи вытеснения зла на уровне мотивов, т. е. вытеснение самих греховных помыслов. В этом ключе развивается ставшая крайне актуальной в современном мире идея ненасилия. Непротивление злу насилием означает стремление к уменьшению зла, за счет ликвидации у лица, применяющего насилие, мотива его насильственного действия.

Этика Нового времени имела сложную историю возникновения. С самого начала она базировалась на различных, даже противоречащих друг другу принципах, которые получали в концепциях отдельных мыслителей свое особое сочетание. В ее основе находятся гуманистические идеи, развитые в эпоху Возрождения, принцип личной ответственности, введенный через протестантскую идеологию, либеральный принцип, поставивший отдельного индивида с его желаниями в центр рассуждения и полагающий основные функции государства в защите прав и свобод личности.

В XVII в. моральные теории отражают сложности процесса возникновения капиталистического общества, неуверенность человека в своей судьбе и вместе с тем поощряют инициативу, направленную на прак-
556
тические достижения. В этике это приводит к сочетанию двух противоположных подходов: стремления к личному счастью, наслаждению, радости на низшем эмпирическом уровне бытия субъекта и стремления к обретению стоического спокойствия на ином — высшем уровне бытия. Высшее нравственное бытие осмысливается через сугубо рациональные конструкции, связанные с утверждением интеллектуальной интуиции, врожденного знания. В них чувственные стороны бытия субъекта фактически полностью преодолеваются.

XVIII — XIX вв. связаны с относительно спокойным периодом в развитии капитализма. Нравственные теории больше ориентируются здесь на чувственные стороны бытия человека. Но чувства понимаются не только в эвдемонистическом плане, как условия достижения счастья, как позитивные эмоции, способствующие радости жизни, в ряде концепций они начинают приобретать сугубо нравственное значение, предстают именно как моральные чувства, направленные на гуманное отношение к другому, что способствует гармонизации общественной жизни. В качестве реакции на чувственное и эвдемонистическое понимание морали возникает подход, в котором мораль предстает как рациональная конструкция, выводимая из чистого разума. Кант предлагает **автономный подход к обоснованию морали,** пытается рассмотреть нравственный мотив как не связанный ни с какими утилитарными, эгоистическими мотивами бытия. Кантовский категорический императив, основанный на процедуре мысленной универсализации своего поведения как средстве его контроля со стороны автономной моральной воли, до сих пор в различных вариантах используется при построении этических

систем.

В этике Нового времени находит выражение идея истории. В концепциях просветителей, Гегеля, Маркса мораль понимается как относительная, специфическая для каждого конкретного этапа развития общества, в кантовской философии историческое рассмотрение нравственности, наоборот, подчинено исследованию тех условий, при которых абсолютные моральные принципы могут стать действенными, практически выполнимыми. У Гегеля исторический подход развивает-

557

ся на основе тезиса о том, что автономная нравственная воля бессильна, не может найти искомую связь с целым. Она становится действенной только в силу того, что опирается на институты семьи, гражданского общества и государства. Поэтому в итоге исторического развития мораль мыслится у Гегеля как совпадающая с совершенной традицией.

Маркс и главным образом его последователи пытались хитроумным образом соединить гегелевский и кантианский подходы. Отсюда мораль, с одной стороны, оказывалась классовой, исторически релятивной, с другой стороны, она становилась единственным средством регуляции поведения в условиях коммунистического общества, когда, по мысли классиков марксизма, отпадут все искажающие чистоту нравов социальные обстоятельства, будут преодолены все общественные антагонизмы.

3. Этика как система идей

Среди категорий, позволяющих дать первые определения морали, можно выделить категории добра и зла, поступка, долга.

Исторически в категории *добра и зла* вкладывался разный смысл. Первоначально под добром понималось все то, что способствует стабилизации условий жизни, говоря современным языком, все то, что поддерживает гомеостаз. Под злом, наоборот, понимались все опасности, все неблагоприятные воздействия. К злу, наряду с действиями, выходящими за рамки традиции, относились также эпидемии, неблагоприятные погодные условия и т. д. В дальнейшем, в истории развития классового общества, вычленяется более узкий смысл понимания добра и зла. Эти категории начинают соотноситься с оценками поступков людей.

Поступок определяется как действие, субъективно мотивированное и имеющее общественное значение. Оценки поступков производятся на базе принятых норм морали и связанных с ними представлений нравственного сознания. Утверждение в общественной жизни нравственных требований, норм морали имеет длительный характер, совершается в исторической

558

практике, связанной с выживаемостью определенных сообществ. Это означает, что упорядочивание поведения людей осуществляется в морали не просто за счет их теоретических представлений о необходимости должного поведения. Оно представляет реализацию более сложных процессов, в которых *элементы духовного творчества отдельных лиц сочетаются со стихийными механизмами массового поведения* (типа подражания, имитации, идентификации с группой). В конечном счете все представления о должном поведении более или менее длительное время существуют в культурной истории человечества только в том случае, если они получают подтверждение в практике выживания различных социальных групп и более крупных социально-исторических общностей людей.

Причем, *в жизни социально-исторических общностей людей, в самом процессе их консолидации создается такая социальная реальность, которая не имела места до введения некоторой социальной нормы.* Это означает, что мораль не может быть определена как система некоторой регуляции, призванная просто блокировать нежелательные для общества, разрушающие его поступки, вроде воровства, нанесения увечий другому и т. д. Конечно, данные ограничения имеют место в морали. Но они не составляют ее единственного содержания. Для сравнения можно, например, взять нормы «не кради» и экзогамный запрет. Понятно, что «не кради» это просто условие сохранения собственности, обеспечение ненарушения интересов другого, что, кстати говоря, обеспечивается не только моралью, но и правом. Но если оценить возникновение и социальные последствия такой нормы как экзогамный запрет, то это не просто обеспечение стабильности общества. Это условие самого его возникновения. В этом смысле понятие духовно-практическое освоение имеет более точное содержание для научного определения морали, чем социологическое понятие регуляция поведения. Речь идет о том, что моральное сознание осваивает мир и одновременно конструирует его (а не просто подправляет). Это и отражается термином *духовно-практическое освоение.* Важнейшим итогом духовно-практического освоения действительности является утверждение в общественной жизни определен-

559

ных социальных норм. Они воспроизводятся в жизни различных групп, социально-исторических общностей и являются способом передачи канонизированного в данной культуре представления о должном. На основе этого представления строятся практические взаимоотношения людей, выполняются ожидания одних людей относительно возможного или обязательного (высоко вероятного) поведения других. Например, представления о том, что голодного накормят, попавшему в беду помогут, с членом своей группы в условиях примитивного общества обязательно поделятся пищей и т. д.

Мораль представляет способ практически-духовного освоения действительности, связанный с использованием идеальных образцов (норм) для общих оценок поведения на основе исторически канонизированного представления о различии добра и зла. На базе норм и нормативных идей,

представленных в нравственном сознании общества, по поводу отдельных поступков выносятся нравственные суждения, направленные на коррекцию поведения, стабилизацию условий общественной жизни.

Идеальные образцы — это устойчивые формы коммуникации. Это то, что придает надежность нашим ожиданиям реакции другого на наши действия и наши запросы. Например, если я спрашиваю кого-то, как пройти на такую-то улицу, я ожидаю получить правильный ответ и не рассчитываю, что буду обманут, тем более — не ожидаю, что в ответ на мой вопрос в отношении меня будет проявлена какая-то агрессия. Устойчивые ожидания собственно и гарантируют воспроизводство того, что называется *общественными отношениями,* прежде всего теми, которые складываются, проходя через волю и сознание людей, т. е. осознанными общественными отношениями. Конечно в обществе есть еще и другие отношения. Материальные, или, как их иногда называют, производственные. Эти отношения складываются независимо от воли и сознания людей и представляют собой стихийно возникающие пропорции, необходимые для воспроизводства общественного богатства, для бесперебойного осуществления материального производства. Но следует учесть то обстоятельство, что сами эти материальные отношения не могли бы существовать без определенной степени надежности в личных коммуни-

560

кациях людей. Например, они не могли бы существовать, если бы все друг друга обманывали, если бы заключенные соглашения не выполнялись. Такую устойчивость личных коммуникаций наряду с нормами права гарантируют и нормы морали.

Нормы морали складываются стихийно. *Субъект нормотворчества и объект действия моральных норм обычно совпадают.* Это отличает мораль от права, нормы которого разрабатываются управленческими органами государства и вводятся в действие соответствующими решениями законодательной власти. Конечно и в праве мы не имеем дела с полным произволом законодателя. В нормах права, во-первых, находит выражение общее представление о праве как применении равного масштаба к разным лицам, во-вторых — выражение исторически обусловленных представлений о справедливости, связанной с эквивалентом рыночного обмена, защитой собственности, гарантией прав человека и т. д. Тем не менее, нормы права представляют более формализованный, и, так сказать, более искусственный, по сравнению с нормами морали, регулятор поведения.

Функции морали поэтому более дифференцированы, по сравнению с функциями права. В то время, как право выполняет, в основном, функцию согласования уже развитых интересов людей, мораль активно влияет и на формирование самих этих интересов. В этике обсуждаются вопросы о смысле жизни, назначении человека, что непосредственно оказывает влияние на цели личного бытия.

Теоретики морали называли очень разнообразные ее функции, такие как регулятивная, социально-критическая, идеал-полагающая, функция трансляции культуры. В ряде своих функций мораль несомненно объединена с другими феноменами культуры, например с обычаями, традицией (функция трансляции культуры), в ряде функций она демонстрирует независимость от них (социально-критическая функция).

В определенном ключе специфика морали может быть раскрыта на основе понимания **специфики средств воздействия на поведение личности.** Нормы и требования морали, несомненно, имеют отличия от других общественных норм. Они выражаются в следующем:

561

а) *неинституциональный характер норм морали.* Санкции моральных норм носят идеальный характер. Их исполнение в основном не поддерживается деятельностью специальных институтов. По крайней мере, мораль может существовать и без таких институтов;

б) *конфликт должного и сущего.* Мораль обычно предъявляет личности завышенные требования, которые не могут быть в полной мере реализованы в настоящей действительности. Отсюда возникает желание изменения человека и изменения окружающего его общества;

в) *свобода выбора.* Человек волен следовать или не следовать предписаниям морали. Хотя в реальной практике его выбор зависит от общественного мнения, в наиболее глубоком смысле нравственный человек остается моральным даже тогда, когда его действия осуществляются вне всякого внешнего контроля;

г) *всеобщность выражения нравственного требования.* Нравственное требование предъявляется всем людям Земли, независимо от их национальной, расовой, классовой принадлежности. Идеалы личной жизни, формулируемые этической мыслью, считаются принципиально доступными для подражания, такими, которые могут быть реализованы в жизненной практике любого человека;

д) *должный характер.* Свобода выбора как теоретическая посылка понимания морали и как эмоционально-психологический фактор не означает, тем не менее, отсутствия императивности требования. Несмотря на более общее, по сравнению с нормами права, выражение, стремление представить свои требования как добровольное желание, сознательно принять интерес другого в качестве равного своему собственному, нормы морали все равно обладают императивной (обязательной для исполнения) природой. Без таких формализованных средств поведения духовно-практическое отражение действительности невозможно, ибо сама новая, искусственно создаваемая реальность, должна иметь средства собственного воспроизводства, средства обеспечения устойчивости задаваемого в ней качества бытия.

562
Кроме норм, которые представляют собой наиболее жесткие и формально фиксированные требования, относящиеся к более или менее типичной ситуации действия, в морали большую роль играют также **принципы поведения.** Они выражают обобщенные представления о типах взаимоотношения личности и общества. Например, принцип коллективизма, принцип индивидуализма, принцип невмешательства в частную жизнь и т. д. В защите своих принципов каждая система морали обычно тесно смыкается с правом.

4. Современная этика

Современная этика столкнулась с достаточно сложной ситуацией, в которой многие традиционные моральные ценности оказались пересмотрены. Традиции, в которых ранее во многом виделось основание исходных моральных принципов, зачастую оказались разрушенными. Они потеряли свое значение в связи с глобальными процессами, развивающимися в обществе и быстрым темпом изменения производства, переориентацией его на массовое потребление. В результате этого возникла ситуация, в которой противоположные моральные принципы предстали как равно обоснованные, в одинаковой степени выводимые из разума. Это, по словам А. Макинтаира, привело к тому, что **рациональные аргументы** в морали *в основном стали использоваться для доказательства тезисов, которые предварительно уже имелись у тех, кто данные аргументы приводил.*

Это, с одной стороны, привело к антинормативистскому повороту в этике, выразилось в желании провозгласить отдельного человека полноценным и самодостаточным субъектом нравственного требования, возложить на него все бремя ответственности за самостоятельно принимаемые решения. Антинормативистская тенденция представлена в идеях Ф. Ницше, в экзистенциализме, в постмодернистской философии. С другой стороны, возникло желание ограничить область этического достаточно узким кругом вопросов, связанных с формулированием таких правил поведения, которые могут быть приняты людьми с разными
563
жизненными ориентациями, с разным пониманием целей человеческого бытия, идеалов самосовершенствования. В результате традиционная для этики категория блага оказалась как бы выведена за пределы морали, и последняя стала развиваться в основном как **этика правил.** В русле этой тенденции получает дальнейшее развитие тема о правах человека, делаются новые попытки построить этику как теорию справедливости. Одна из таких попыток представлена в книге Дж. Ролза «Теория справедливости».

Новые научные открытия и новые технологии дали мощный всплеск развитию прикладной этики. В XX в. было разработано множество **новых профессиональных кодексов морали,** получила развитие этика бизнеса, биоэтика, этика юриста, работника средств массовой информации и т. д. Ученые, врачи, философы стали обсуждать такие проблемы, как пересадка органов, эвтаназия, создание трансгенных животных, клонирование человека. Человек в гораздо большей степени, чем ранее, почувствовал свою ответственность за развитие всего живого на Земле и стал обсуждать эти проблемы не только с точки зрения своих собственных интересов выживания, но и с точки зрения признания самоценности факта жизни, факта существования как такового (Швейцер, моральный реализм).

Важным шагом, представляющим реакцию на современную ситуацию в развитии общества, стала попытка понять мораль в конструктивном плане, представить ее как бесконечный в своем продолжении дискурс, направленный на выработку приемлемых для всех его участников решений. Это получает развитие в трудах К. О. Апеля, Ю. Хабермаса, Р. Алекси и др. Этика **дискурса** направлена против антинормативизма, она пытается выработать единые ориентиры, способные объединить людей в борьбе с глобальными угрозами, вставшими перед человечеством.

Несомненным достижением современной этики стало выявление слабостей утилитарной теории, формулирование тезиса о том, что *некоторые базисные права человека должны быть поняты именно в абсолютном смысле как ценности, не связанные непосредственно с вопросом об общественном благе.* Они дол-
564
жны соблюдаться даже тогда, когда это не приводит к увеличению общественных благ.

Одна из проблем, которая остается в современной этике столь же актуальной, как и в этике прошлых лет, это **проблема обоснования исходного морального принципа,** поиск ответа на вопрос о том, что же может быть положено в основу морали, могут ли моральные суждения быть рассмотрены в качестве истинных или ложных, соответственно — можно ли указать для определения этого какой-либо ценностный критерий? Достаточно влиятельная группа философов отрицает возможность рассмотрения нормативных суждений в качестве таких, которые можно считать истинными или ложными. Это прежде всего философы, развивающие в этике подход логического позитивизма. Они считают, что так называемые описательные (дескриптивные) суждения не имеют ничего общего с нормативными (прескриптивными суждениями). Последние выражают, с их точки зрения, лишь волю говорящего и потому, в отличие от суждений первого типа, они не могут быть оценены в терминах логической истины или лжи. Одним из классических вариантов такого подхода явился так называемый эмотивизм (А. Айер). Эмотивисты полагают, что нравственные суждения не обладают никакой истиной, а просто передают эмоции говорящего. Эти эмоции воздействуют на слушателя в плане формирования у него стремления

встать на сторону говорящего, вызванного эмоциональным резонансом. Другие философы данной группы вообще отказываются от задачи поиска исходного смысла моральных суждений и выдвигают в качестве цели теоретической этики лишь логический анализ связи отдельных суждений, направленный на достижение их непротиворечивости (Р. Хеар, Р. Бандт). Тем не менее, даже аналитические философы, заявившие в качестве основной задачи теоретической этики анализ логической связи моральных суждений, все-таки обычно исходят из того что сами суждения имеют какие-то основания. Они могут быть основаны на исторических интуициях, на рациональных желаниях отдельных индивидов, но это уже выходит за пределы компетенции теоретической этики как науки. Ряд авторов отмечают формализм такой позиции и стремятся как-то ее смягчить. Так В. Франкена,

565

Р. Холмс говорят о том, что от самих наших исходных пониманий морали будет зависеть и то, противоречат одни суждения другим или нет. Р. Холмс полагает, что привнесение конкретной ценностной позиции в дефиницию морали неправомерно. Тем не менее, он допускает «возможность включения некоторого реального содержания (например, ссылки на общественное благо) и представление об источниках морали»[3]. Такая позиция предполагает выход за пределы логического анализа моральных высказываний, но она, несмотря на стремление к преодолению формализма (сам Холмс называет свою позицию и позицию В. Франкены субстанциалистской), все же остается слишком абстрактной. Объясняя, почему же индивид все-таки ведет себя как моральный субъект, Р. Холмс говорит: «Тот самый интерес, который побуждает индивида придерживаться нормальной и упорядоченной жизни, должен побуждать его также создавать и поддерживать условия, при которых такая жизнь возможна»[4]. Наверное, никто не будет возражать, что подобное определение (и одновременно обоснование морали) разумно. Но оно оставляет множество вопросов: например, о том, в чем же все-таки заключается нормальная и упорядоченная жизнь (какие желания можно и нужно поощрять, а какие ограничивать), до какой степени индивид реально заинтересован в поддержании общих условий нормальной жизни, зачем, положим, жертвовать жизнью ради родины, если ты сам все равно уже не увидишь ее процветания (вопрос, который задавал Лоренцо Валла)?

Видимо, подобные вопросы порождают желание некоторых мыслителей не только указать на ограниченные возможности этической теории, но и вообще отказаться от процедуры обоснования морали. А. Шопенгауэр впервые высказал идею о том, что *рациональное обоснование морали подрывает фундаментальность ее принципов.* Такая позиция имеет определенную поддержку и в современной российской этике[5].

[3] *Холмс Р.* Мораль и общественное благо // Мораль и рациональность.— М., 1995.— С. 67.

[4] Там же. С. 72.

[5] См.: *Максимов Л.В.* Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты.— М., 1991.— С. 11.

566

Другие философы полагают, что процедура обоснования морали все же имеет положительное значение, основы морали могут быть найдены в разумном самоограничении интересов, в исторической традиции, здравом смысле, подкорректированном научным мышлением.

Для того, чтобы позитивно ответить на вопрос о перспективах обоснования морали, необходимо прежде всего **разграничить принципы этики долга и этики добродетелей.**

В христианской этике, которая может быть названа этикой долга, безусловно, содержится представление о морали как высшей абсолютной ценности. Приоритет нравственного мотива предполагает одинаковое отношение к разным людям безотносительно к их достижениям в практической жизни. Это этика строгих ограничений и универсальной любви. Одним из способов ее обоснования является попытка выведения морали из способности человека к универсализации своего поведения, представления о том, а что было бы, если бы все поступали так же, как собираюсь поступить я. Эта попытка получила наибольшую разработку в кантовской этике и имеет продолжение в современных этических дискуссиях. Однако, в отличие от подхода Канта, в современной этике личный интерес не противопоставляется жестко моральной способности, а универсализация рассматривается не как то, что создает моральную способность из самого разума, а просто как контрольная процедура, используемая для проверки различных целесообразных правил поведения на их общую приемлемость.

Однако такого представления о морали, в котором она рассматривается прежде всего в качестве средства контроля поведения, осуществляемого с точки зрения того, чтобы не допустить нарушения достоинства других людей, не попирать грубо их интересов, т. е. не использовать другого человека только как средство для реализации собственного интереса (что в грубой форме может получить выражение в крайних формах эксплуатации, рабстве, зомбировании в чьих-то политических интересах за счет использования грязных политических технологий), — оказывается недостаточно.

567

Имеется необходимость рассмотреть мораль более широко, в связи с влиянием ее на качество выполнения всех тех видов социальной деятельности, в которые реально вовлечен человек. В таком случае снова возникает необходимость говорить о добродетелях в античной традиции, т. е. в связи с признаком совершенства в выполнении определенной социальной функции. Различие этики долга и этики добродетелей является весьма важным, т. к. принципы, на основе которых базируются данные виды моральной теории оказываются в определенной степени противоречащими, и они имеют разную степень категоричности. **Этика долга тяготеет к абсолютной форме выражения своих принципов.** *В*

ней человек всегда рассматривается как высшая ценность, все люди оказываются равны в своем достоинстве независимо от их практических достижений. Сами эти достижения оказываются несущественными при сравнении с вечностью, богом и именно поэтому человек обязательно занимает в такой этике положение «раба». Если все рабы перед богом, реальное различие раба и господина оказывается несущественным. Такое утверждение выглядит как форма утверждения человеческого достоинства, несмотря на то, что человек вроде бы добровольно принимает здесь на себя роль раба, роль низшего существа, во всем полагающегося на милость божества. Но, как уже говорилось, такого утверждения равного достоинства всех людей в абсолютном смысле оказывается недостаточно для морального поощрения их практической социальной активности. В этике добродетелей человек как бы сам претендует на божественное. Уже у Аристотеля в своих высших интеллектуальных добродетелях он становится подобен божеству.

Это означает, что **этика добродетелей** *допускает разные степени совершенства, причем не просто совершенства в умении управления своими помыслами,* преодоления *тяги к греху* (задача, которая ставится и в этике долга), *но и совершенства в умении выполнения той социальной функции, которую человек берется осуществить.* Это вводит относительность в моральную оценку того, что представляет собой человек как личность, т. е. в этике добродетелей допускается различное нравственное отношение к разным людям,

568

потому что их *достоинство зависит в **этом типе** этики от конкретных черт характера людей и их достижений в практической жизни.* Моральные качества соотносятся здесь с различными социальными способностями и выступают как очень дифференцированные.

С этикой долга и этикой добродетелей связаны принципиально разные типы нравственной мотивации.

В тех случаях, когда нравственный мотив проявляется наиболее явно, когда он не сливается с другими социальными мотивами деятельности, побудительным стимулом для начала нравственной активности служит внешняя ситуация. При этом поведение принципиально отлично от того, которое развивается на основе привычной последовательности: потребность—интерес— цель. Например, если человек бросается спасать утопающего, он делает это не потому, что заранее испытал некоторое эмоциональное напряжение, схожее, скажем, с чувством голода, а просто потому, что он понимает или интуитивно чувствует, что последующая жизнь с сознанием невыполненного долга будет представлять для него мучения. Тем самым, *поведение основано здесь на предвосхищении сильных отрицательных эмоций, связанных с представлением о нарушении нравственного требования и желанием их избежать.*

Однако необходимость совершения подобных самоотверженных действий, в которых более всего проявляются черты этики долга, относительно редка. Раскрывая суть нравственного мотива, нужно объяснить не только страх мучений из-за невыполненного долга или угрызений совести, но и позитивную направленность длительной активности поведения, неизбежно проявляющуюся тогда, когда речь идет о собственном благе. Ясно, что обоснование необходимости такого поведения осуществляется не в каких-то чрезвычайных обстоятельствах, и для его детерминации нужна не эпизодическая, а долговременная цель. Такая цель может быть реализована только в связи с общими представлениями личности о счастье жизни, о всем характере ее взаимоотношений с другими людьми.

Можно ли свести мораль лишь к ограничениям, следующим из правила универсализации, к поведению

569

на основе разума, освобожденного от мешающих трезвому рассуждению эмоций? Безусловно, нет. Со времен Аристотеля известно, что без эмоций нет нравственного действия.

Но если ***в этике долга*** проявляются строго определенные эмоции сострадания, любви, угрызения совести, ***в этике добродетелей*** *реализация нравственных качеств сопровождается многочисленными положительными эмоциями внеморального характера.* Это происходит потому, что имеет место объединение нравственных и иных прагматических мотивов бытия. Личность, совершая положительные нравственные действия в соответствии со своими добродетелями характера, испытывает позитивные эмоциональные состояния. Но положительная мотивация в данном случае вносится в нравственно одобряемое действие не со стороны каких-то особых нравственных, а со стороны всех высших социальных потребностей личности. При этом ориентация поведения на нравственные ценности усиливает эмоциональное самоощущение в процессе удовлетворения внеморальных потребностей. Например, радость творчества в общественно-значимой деятельности выше радости творчества в простой игре, т. к. в первом случае человек видит в моральных критериях общества подтверждение действительной сложности, иногда даже уникальности решаемых им задач. Это означает обогащение одних мотивов деятельности другими. Учитывая такое объединение и обогащение одних мотивов поведения другими, вполне можно объяснить то, почему человек имеет личный интерес быть нравственным, т. е. быть нравственным не только для общества, но и для самого себя.

В этике долга вопрос выглядит сложнее. В силу того, что человек берется здесь независимо от его социальных функций, добро приобретает абсолютный характер и вызывает желание теоретика представить его в качестве исходной и рационально неопределимой категории для построения всей этической системы.

Абсолютное, действительно, не может быть исключено из сферы морали и не может быть

игнорировано теоретической мыслью, желающей освободить человека от бремени непонятных ему и не всегда
570
приятных для него явлений. В практическом плане должное поведение предполагает механизм совести, которая культивируется как навязываемая обществом индивиду реакция на нарушение требований морали. В проявлении сильной негативной реакции подсознания на предположение о нарушении требования морали по существу уже заключено нечто абсолютное. Но в критические периоды развития общества, когда требуется массовое жертвенное поведение, одних автоматических реакций подсознания и одних угрызений совести оказывается недостаточно. С точки зрения здравого смысла и основанной на нем теории очень трудно объяснить, почему необходимо отдавать жизнь за других. Но тогда очень трудно и придать личностный смысл подобному жертвенному поступку лишь на основе научного объяснения того, что это необходимо, скажем, для выживания рода. Однако практика общественной жизни требует таких поступков, и, в этом смысле, продуцирует потребность усилить нравственные мотивы, направленные на подобного рода поведение, скажем, за счет идеи Бога, надежды на посмертное воздаяние и т. д.

Таким образом, достаточно популярный **абсолютистский** подход в этике *во многом является выражением практической потребности усиления нравственных мотивов поведения* и отражением того факта, что мораль действительно существует, несмотря на то, что с точки зрения здравого смысла человек вроде бы не может действовать против своего интереса. Но распространенность абсолютистских идей в этике, *утверждения о том, что первопринцип морали обосновать невозможно, скорее свидетельствуют не о бессилии теории, а о несовершенстве общества, в котором мы живем.* Создание политической организации, исключающей войны и решение проблем питания на основе новой энергетики и технологии так, как это виделось, например, Вернадскому (переход к автотрофному человечеству, связанный с производством искусственного белка), позволит гуманизировать общественную жизнь до такой степени, что этика долга с ее универсализмом и строгими запретами на использование человека в качестве средства фактически окажется ненужной в силу конкретных поли-
571
тических и правовых гарантий бытия человека и всех других живых существ. В этике же добродетелей необходимость ориентации личных мотивов деятельности на нравственные ценности может быть обоснована без апелляции к абстрактным метафизическим сущностям, без иллюзорного удвоения мира, необходимого для придания нравственным мотивам статуса бытия абсолютной значимости. Это является одним из проявлений реального гуманизма, т. к. снимает отчуждение, вызванное тем, что человеку навязываются внешние, непостижимые рациональным мышлением принципы поведения.

Сказанное, однако, не означает того, что этика долга становится как таковая не нужна. Просто ее область сокращается, а моральные принципы, разработанные в пределах теоретических подходов этики долга, приобретают важное значение для развития норм права, в частности, при обосновании концепции прав человека. В современной этике подходы, развитые в этике долга, попытки вывести мораль из способности человека мысленно универсализировать свое поведение более всего используются для защиты идей либерализма, базой рассуждения которого является желание создать такое общество, в котором индивиду можно было бы наиболее качественно удовлетворять свой интерес, не вступая в конфликт с интересами других.

Этика добродетелей *соотносится с коммюнитаристскими подходами, в которых полагается, что личное счастье невозможно без того, чтобы сделать заботу об обществе предметом своих собственных устремлений,* своих личных желаний. ***Этика долга,*** наоборот, служит основанием для развития либеральной мысли, разработки общих правил, приемлемых для всех, независимых от индивидуальных жизненных ориентаций. Коммюнитаристы говорят о том, что предметом морали должны быть не только общие правила поведения, но и стандарты совершенства каждого в том виде деятельности, который он реально выполняет. Они обращают внимание на связь морали с определенной локальной культурной традицией, утверждая, что без такой связи мораль просто исчезнет, а человеческое общество распадется.
572
Думается, что для решения актуальных проблем современной этики необходимо комбинировать разные принципы, в том числе — искать способы сочетания абсолютных принципов этики долга и относительных принципов этики добродетелей, идеологии либерализма и коммюнитаризма. Рассуждая с позиции приоритета отдельного индивида, было бы, например, очень трудно объяснить долг перед будущими поколениями, понять естественное желание каждого человека сохранить о себе добрую память среди своих потомков.
573

Глава 4. ЭСТЕТИКА

1. Эстетическая ценность

«Эстетическое», судя по множеству толкований, одно из трудно уяснимых понятий. Пространство

его проявления совпадает с пространством психофизического бытия человека, что дает основание считать эстетическое, наряду с этическим и религиозным, исходной мерой антропологического измерения общества.

Младенец, только явившись на свет божий, судя по улыбке и слезам, уже чувствует, что ему хорошо, а что плохо. Наполнением того и другого являются прекрасное и безобразное, которые он видит излучаемыми формой и цветом. Игрушки потому такие яркие и забавные, чтобы нравиться, а не пугать. Если ему как-то и ведомо добро и зло, то только через жест, мимику, интонацию, т. е. через ту же форму. Похоже, что этическое входит для него в это самое «хорошо» и «плохо» прежде всего через эстетическое.

Дает ли это основание сказать, что «эстетика — мать этики» — вопрос спорный. Однако примечательно, что именно так сказал Иосиф Бродский в своей «Нобелевской лекции»[1]. Младенец, считает поэт, совершает «выбор эстетический, а не нравственный». Естественное для поэта пристрастие к эстетическому объясняет, если не оправдывает категоричность этой мысли.

[1] *Бродский И.* Стихотворения. — Таллин, 1991.— С. 9.

574

Так или иначе *родство этики и эстетики общепризнанно издревле.* Не случайно добро и красота составляли ядро калокагатии. Религиозно-мистические представления, наряду с нравственными и эстетическими, определяли тот круг ценностей, которые лежали в основе духовной жизни нашего далекого предка. Что же касается исторического первенства одного из них, в научной литературе суждения на этот счет самые противоречивые и вряд ли вопрос этот когда-нибудь перестанет быть дискуссионным.

С уверенностью можно констатировать: **изначальная природа искусства, морали, религии** остается всегда неизменной; неизменны причины их востребованности и соответствующие им основополагающие критерии как форм общественного сознания. В противном случае в этом качестве они перестали бы существовать.

Здесь, возможно, нелишним будет пояснить. Скажем, любое искусство во все времена, во всех культурах является ценностью постольку, поскольку отличается качеством эстетического. Другое дело формы проявления этого качества. Они бесконечно многообразны, как, естественно, и критерии их оценки в каждом конкретном случае. А это эпоха, культура, традиция, отдельное произведение и, конечно же, субъект оценки. Нонсенс по одним и тем же критериям оценивать русских передвижников и французских импрессионистов, МХАТ или Малый театр с Кабуки или Но. То же самое можно сказать в отношении различных конфессий, обрядов, ритуалов в рамках религии в целом. Также и в морали: ценности добра и зла у всех народов в любые времена универсальны, между тем есть моральный критерий вендетты и христианской заповеди «не убий».

Все это, условно говоря, «частные» ценности и их критерии весьма изменчивы и подчас крайне противоречивы, однако они не отменяют постоянства и универсальности фундаментальных ценностей и их инвариантных критериев. Они-то, собственно, и являются подлинно общечеловеческими.

В этом контексте представляется наиболее целесообразным рассмотрение проблематики эстетической ценности, которая при всей своей специфичности, в

575

ряде случаев имеет общие характеристики с ценностями этическими и религиозными, а нередко и пересекается с ними. Все они в равной мере и сегодня составляют ядро духовной культуры.

Распространенное мнение (не только в обыденном сознании, но и в философском дискурсе) о том, что «эстетическое» смыкается, а то и отождествляется с «прекрасным», слабо согласуется с реальным опытом эстетического отношения, суждения и оценки. Симптоматично в подобных случаях исключение из категориального аппарата эстетики и вообще из ее поля зрения всего безобразного, низменного, негативного. Между тем, история взаимоотношений человека с внешним миром свидетельствует о том, что нет такого явления, предмета, который не мог бы стать объектом эстетического восприятия. Это прекрасное и безобразное, возвышенное и низменное, гармоничное и дисгармоничное, трагическое и комическое.

Все дело в условиях восприятия, нормативных и психологических установках, субъективных вкусах и предпочтениях, и даже в настроении, душевном состоянии. К тому же, известно, что все эти факторы очень изменчивы. Поэтому одно и то же явление при разных обстоятельствах, временных и пространственных измерениях, переменах может оказаться или нет в ракурсе эстетического интереса. Страшно находиться вблизи разбушевавшегося океана или низвергающего огненную лаву вулкана, но как они прекрасны и возвышенны на расстоянии. Не хотелось бы множить хрестоматийные примеры, ясно одно — выделить некие универсальные объективные свойства как эстетически значимые не представляется возможным.

Цветы прекрасны, но не менее прекрасны звезды на бархате ночного неба. А разве не прекрасна навозная корзина, — иронизировал Сократ в беседе с Гиппием Большим. А чем подкупают нас картины Босха, чудища, венчающие Нотр-Дам де Пари, «Герника» Пикассо, атональная музыка Шенберга, гоголевский «Нос», комедии Аристофана — это величайшее наследие мировой культуры, бесспорные, общепризнанные эстетические ценности? И почему, кстати, при всей своей непохожести они нравятся всем или почти всем? Впрочем, это самое «почти» не так уж маловажно,

576

чтобы пройти мимо, оставить без внимания. Ведь ни кто-нибудь, а сам Толстой не почитал Шекспира, не любил Блока Бунин, не нравился Чехов Цветаевой. Кто дерзнет усомниться в их способности увидеть и понять, что совершенно очевидно для многих и многих.

Невольно задумаешься о возможностях теоретического осмысления природы **эстетических качеств,** о риске упрощения и вульгаризации чрезмерными обобщениями бесконечного многообразия метаморфоз, порой в одночасье превращающих вещь в ценность. Здесь очень важно избежать соблазна законотворчества, установления жестких причинно-следственных связей. Речь может идти о поиске закономерностей, тенденций, типологических моделей, о мотивированной интерпретации культурных парадигм, национальной ментальности. Претензии на истины в данном случае довольно иллюзорны. Они здесь более чем относительны.

Притягательна в этой связи мысль Хайдеггера об особенности гуманитарного знания, которое, по его суждению, «чтобы быть точным, должно быть нестрогим». В том же духе высказался Макс Вебер, полагая, что не существует «совершенно объективного» научного анализа культурной жизни, независимого от «особых точек зрения». Слишком бесконечен и подвижен предмет исследования. Поэтому познается только его «конечная часть». *Культурные значения и их причины не могут быть познаны с помощью системы законов и понятий, ибо соотнесены с идеями ценности.* Вебер говорит о конструировании связей, которые представляются нашей фантазии достаточно мотивированными, а значит «объективно» возможными. Но они не носят характер долженствования, образца. В качестве обобщенной, точнее было бы сказать, инвариантной конструкции реальных феноменов культуры называется «идеальный тип». Он — средство соотнесения с этими бесконечно разнообразными в реальности феноменами. **Идеальный тип** — абстракция, но не закон, в чем-то совпадает и нет с реальностью; он полезен как средство ориентации в ней. В сущности, его вполне можно трактовать как ценностный критерий.

Расчет на целенаправленную фантазию и доступность нам лишь «конечной части» процесса образова-
577
ния, в данном случае, эстетической ценности, часто совершенно непредсказуемой, подводит к выводу об определяющей в этом процессе роли субъективного. В тот момент, когда нечто переходит в разряд ценности, оно наполняется смыслом. Становясь объектом отношения, вещь теряет свойство объективности. Любое явление потенциально несет в себе возможность обрести эстетический модус. Некие атрибутивные свойства предметов могут трансформироваться в эстетические, но только при определенном и непосредственном участии субъекта их восприятия.

И хотя широко известный и весьма знаменательный спор между «природниками» и «общественниками» так и остался в 50-е годы неразрешенным, прошедшие с тех пор полвека эпохи постмодернизма — великого пересмешника XX века, — склоняют к мысли об абсолютной доминанте субъективного в образовании именно эстетических ценностей. Компромиссы здесь неуместны, ибо нет объективно существующих эстетических свойств. Иначе физики стали бы союзниками лириков.

Расхожей, как известно, особенно в нашей научной литературе, до последнего времени была противоположная точка зрения. Причина этого, надо полагать, в подмене аксиологии гносеологией. Длительное время господствующее положение гносеологической методологии (традиция, восходящая к гегелевской философии, включая его эстетику) усугублялось вульгарным пониманием диалектики объектно-субъектных отношений. Подводя теоретическую платформу под реализм в искусстве, первенство всегда отводилось объекту. В соотношении этих категорий другие варианты не мыслились. Иначе, что же в искусстве отражать и откуда взяться художественной правде, этой ипостаси истины?

Автору этих строк пришлось в свое время (вслед за академиком П.К. Анохиным — в нейрофизиологии) вводить в свои исследования понятие **«обратного отражения»** и таким своего рода эзоповым языком оправдать идею самовыражения художника. Порой достаточно было магического слова «отражение», чтобы, минуя философско-идеологический догматизм, сказать, в частности, и о том, что в искусстве много такого, чего
578
даже по вероятности нет и не может быть в действительности.

Если в природе есть совершенство и гармония, то сотворены они либо богом, либо явились результатом эволюции. Из этого следует, что в природе нет ничего несовершенного. Серая мышь и навозный жук в своем роде так же совершенны, как и цветы — в своем. Пчелы, муравьи, летучие мыши... Человек, стоит ему очень «захотеть», повсюду найдет красоту и гармонию. Не поэтому ли в детских сказках и мультфильмах полчища мышей и прочих милых зверюшек. Женщины, чтобы украсить себя, носят броши в виде жуков, мужчины — перстни с изображением черепа. А сколько фаллосов изображено на восточных миниатюрах и фресках, сколько их в виде символических стел возведено на Северном Кавказе, в восточно-азиатских странах. Сфинксы, кентавры, драконы — все это в равной мере эстетические ценности, несмотря на малопривлекательные их оригиналы, если вообще они есть. Ромашка при всех своих природных данных занимает и фармацевта, и влюбленного, дерево от корней до кроны — предмет занятий и лесоруба, и живописца. Лепестками розы заваривают чай... В этот момент в королеве цветов ни грана эстетической ценности, хотя она, как думают ***все,*** так прекрасна. Стереотипы, привычки, общепринятые представления естественны и в чем-то полезны в повседневной жизни, и, видимо, поэтому так трудно бывает отойти от них, отвлечься, чтобы от обыденного сознания перейти к научному мышлению. Именно этим можно объяснить часто произносимый в вопросительной форме и

совершенно не корректный контраргумент: если нет объективных причин, почему тогда эстетически значимым чаще становится один класс явлений и реже — другой (цветы — чаще, мыши — реже)?

Степень распространенности того или иного эстетического выбора, большая или меньшая вероятность, предрасположенность к переходу в эстетическое качество никак *не могут быть основанием для построения теоретической модели эстетической ценности.* Мир многообразен, и все богатство его проявлений не может находиться в равной степени близости или удаленности от той или иной идеи.

579

Наиболее убедительное определение универсального, инвариантного критерия эстетического качества дал Кант в своей «Критике способности суждения». Это прежде всего «незаинтересованность суждений вкуса», «целесообразность без цели», при которых возникает чувство удовольствия, не отягощенное прагматическими интересами и целями. Примечательно, что Кант формулирует не собственно эстетическое качество, а *условие,* при котором оно единственно возможно. Последнее важно подчеркнуть, ибо часто встречающаяся недооценка, а то и непонимание этого чреваты серьезными искажениями кантовской мысли. Философ идет от субъекта, чье незаинтересованное отношение к объекту, отсутствие практической цели является обязательным условием. В природе все целесообразно. Не в этом дело. Возникнет ли чувство целесообразности в отношении с объектом — вот что важно. И зависит это от конкретного индивида, его эстетического опыта, вкуса, художественных пристрастий, психологической настроенности. От этого в свою очередь зависит, испытает ли он чувство эстетического удовольствия, наслаждения.

Особенно значима роль вкуса как способности судить о предмете на основании чувства удовольствия или неудовольствия. Логико-причинные связи и даже здравый смысл в этом случае никак не влияют. О «доле творческого простодушия» говорил в связи с этим А.Довженко, «волшебной ошибкой» называл живописец В. Суриков не всегда объяснимое, часто загадочное эстетическое чувство. Философ М. Хайдеггер считал понятие ценности логически «безопорным», определяемым через «благо», как и наоборот.

Ряд нижеследующих характеристик природы эстетических ценностей, включая художественные особенности их восприятия, эволюционирования и функциональных свойств, свидетельствуют об их существенном отличии от ценностей другого рода.

Эстетическая ценность *артикулирует себя через форму, символ, метафору.* Это всегда чувственно-конкретное образование — видимое, слышимое, зачастую со «смещенным» содержанием посредством переакцентировки формы, ее элементов, идеализации, символизации, вообще, разного рода преобразований в

580

материальном мире или в образах-представлениях. В контакте с воображением, ассоциациями вещь обретает новый язык, знаковость, смысл, становится «красноречивой», форма — выразительной. Сама натуралистическая вещественность, какой бы она ни была, эстетической не является. Именно *«область выразительных форм,* данных как самостоятельная и чувственно непосредственно воспринимая ценность», называется А. Лосевым предметом эстетики.

Восприятие чувственное, непосредственное и есть созерцательное отношение — непреложное в эстетике. В рамках такого восприятия-отношения включается и функционирует весь психофизиологический аппарат человека. Эстетическое есть «некий эмпирический факт, имеющий сложный физико-физиолого-психолого-социальный состав» (А. Лосев).

Спектр эстетических переживаний так велик, что человек в этом процессе может проявиться во всех своих жизненных ипостасях. Такая степень полноты эмоционально-психологических состояний совершенно не свойственна другим областям жизнедеятельности человека, включая нравственно-религиозную. Этими всеми способностями человека, свободно самопроявляемыми в процессе бескорыстного созерцательного отношения, обусловлено эстетическое удовольствие.

Смысло-содержательные элементы, порождаемые отношением к предмету, не оказывают существенного влияния на механизм возникновения такого удовольствия. В этом плане прекрасное и безобразное могут быть равновесными, особенно в искусстве. *Определяющим является предметно-чувственное выражение смыслов, язык, способ их представления, «чувственное явление идеи»* (*Гегель*). *Так — в эстетике, но не в этике и религии, где, напротив, форма вторична.* Этическое реализуется волевым выбором, регулируется нормативными установками, общепринятыми правилами поведения. Морально-нравственные оценки фокусируются не столько на внешнем, сколько на внутреннем содержании человека, существеннее не форма выражения добра, а само его проявление. В отношении к явлениям природы это тем более очевидно. Плохо топтать и не очень красивые цветы, жестоко истязать и не самых симпатичных животных.

581

Конечно, было бы ошибочно полагать, что отношение к форме всегда нравственно индифферентно, что она не может быть предметом этической рефлексии. Нередко форма оказывается своего рода мимикрией, средством маскировки, сокрытия подлинных побуждений и чувств. Но в этом, как и в других случаях, она не является самодостаточной: в этике она может обладать ценообразующим свойством, но собственно ценностью, как в эстетике, она стать не может.

Несколько особняком стоит **этикет** — пограничная зона между этикой и эстетикой. Здесь на первый план выносятся выразительная форма, внешняя атрибутика, знаковость, символика — т. е. эстетические

признаки. Но как установленный порядок поведения определенная ритуальность — это этическое. Когда ритуал обряжается в торжественные церемониальные костюмы, часто яркие, экспрессивные (венчание, королевские выезды, приемы высоких особ) — тогда предпочтительнее и справедливее говорить об эстетическом. Вообще, думается, что в этикете больше эстетики, чем этики.

Критерий — приоритет формы, намеренное акцентирование внешних признаков, чувственно-материальная «инкрустация» смыслов (как при сервировке стола, показе мод, в дипломатическом протоколе). Возможно более обстоятельное подкрепление высказанной мысли на основе разнообразного эмпирического материала, прослеживания связи между обрядом и этикетом, когда и в исторической динамике часто нарастает и кристаллизуется эстетическое начало. Однако ограничимся проблемной постановкой вопроса.

Прямо противоположное суждение следует высказать по поводу так называемой эстетики поведения. С научной точки зрения сплошное недоразумение числить по ведомству эстетики то, без чего вообще не было бы никакой нужды в этике. В теории не найти ни одного серьезного аргумента, подтверждающего существование эстетических особенностей поведения. Тем не менее такая теория существует и по сегодняшний день широко представлена в наших учебных пособиях. Установить дату ее рождения трудно, складывалась она постепенно, исподволь; истоки ее в идеях западноевропейского абсолютизма (классицизм) и Просвещения,

582

хотя в специальную теорию она сформировалась в советской действительности во второй половине прошлого столетия. Причина столь странного феномена кроется скорее всего в пафосе чрезмерного сближения этического с эстетическим, в своего рода культе категории прекрасного, ее неограниченного приложения ко всему совершенному. Но само по себе совершенство, будь-то человеческое поведение или явления природы совсем необязательно есть ценность эстетическая. С той же вероятностью оно может быть ценностью этической, религиозной — любой другой, в зависимости от того, каким критериям и целям отвечает данное конкретное проявление совершенства.

Совершенное вполне возможно в качестве эстетической категории, подобно прекрасному, безобразному, комическому... Но не все смешное в действительности представляет собой эстетическую ценность. Осуждение *безобразного в жизни — привилегия этики, в искусстве безобразным занимается эстетика, объясняя, почему оно доставляет удовольствие.* Стоит им поменяться местами и не станет доброй половины искусства. Когда эстетика занимается возвышенным и героическим в поведении человека она вторгается тем самым на территорию этики. **Прерогатива эстетики — чувство возвышенного, порождаемое явлениями природы и грандиозными сооружениями человека.** Мы часто нарушаем эти границы, стирая не только специфику, но и природу ценностей.

В религии, в отличие от морально-нравственного сознания, роль чувственных форм выражения более значима. В этом отношении религиозные ценности ближе к эстетическим. Но со стороны смысло-содержательной, составляющей основу религиозных ценностей, они ближе к ценностям этическим.

Богатство храмового зодчества, торжественное великолепие соборов, красочное убранство православных церквей, присутствие муз, услаждающих взор и слух, — кого это не впечатляет? Но разве за этим приходят сюда верующие. Без всего этого великолепия вполне обходятся в аскетически скромных молельных домах протестантов. Вовсе не нуждаются в каком-либо посредничестве в своем общении с богом люди невоцерковленные, хотя и глубоко верующие.

583

Многообразная символика и культовая атрибутика различных конфессий, часто вызывая эстетическую реакцию, не заслоняют при этом религиозного чувства верующего. Канонизированная цветовая гамма одежды священнослужителей, иконописная символика прежде всего служат культовым целям. Так или иначе включенность эстетических ценностей в церковное пространство способствует отправлению религиозных культов, нисколько не подменяя собой ценностей религии.

В практике специальных философских исследований сравнительный анализ различного рода ценностей, их пересечений и взаимопроникновений встречается крайне редко, что прежде всего негативно сказывается на спецификации различных ценностных свойств и отношений. Из предшествующего фрагмента видно, что рассмотрение эстетических ценностей в сопряжении с классом ценностей, близким по духовному родству, позволяет актуализировать ряд проблем, обычно либо не замечаемых, либо нередко искаженно представляемых.

2. Специфика эстетического суждения

Важнейшим отличительным **признаком эстетических отношений и оценок** является их *ни с чем не сравнимая предельно возможная степень индивидуализированности и свободы.* Объясняется это тем, что эстетическое суждение основывается на чувстве удовольствия и неудовольствия — чувстве глубоко субъективном. Оно менее всего поддается стороннему контролю и давлению, тем более что часто возникает интуитивно, бессознательно, как озарение.

В эстетических суждениях отсутствует необходимость подчинения нормативным требованиям, всеобщим установкам. Не случайно сами нормы здесь весьма изменчивы. Отсюда исключительно высокая степень свободы эстетического выбора. Этот выбор, отношение, связь у каждого своя, независимо от степени распространенности той или иной ценности, ее общепризнанности. В сущности, *многозначность эстетической ценности — следствие субъективной свободы.* Многооб-

584
разие оценок обусловлено многообразием эстетических вкусов, которых, в свою очередь, ровно столько, сколько индивидуальностей.

В этике несоответствие поступков нормативной определенности поведения нередко чревато драматическими последствиями для индивида или группы, вплоть до того, что они могут стать изгоями в своем сообществе. Ничего подобного в мире эстетического невозможно. В цивилизованном обществе вполне благополучно существует художественная элита, несмотря на свою дистанцированность, а то и оппозиционность, по отношению к армии почитателей массовой культуры. Заметим, кстати, что подлинно высокое искусство, как и элитарное, более всего способствуют индивидуации, в то время как искусство «среднего» уровня — обобществлению.

Что касается религии, то здесь нарушение ее догматов и заповедей вообще греховно. Характерно, что жесткие нормативные требования распространяются и на религиозное искусство. Вместе с тем совершенно свободен от них каждый, кто относится к такому искусству не как к привходящему, функционально-подчиненному элементу церковного обряда, а как к самодостаточной эстетической ценности.

Бывает, что нормативность искусственно, принудительно насаждается. Примеры тому — культура и искусство классицизма, нацистской Германии, метод соцреализма. Они в одном ряду только по той причине, что их объединяет общая особенность — декларирование идеи подчинения чувства долгу, служения государству, власти. В этом случае искусство, конечно, не самоценно, не свободно.

Подобную нормативность не следует смешивать с национальными художественно-эстетическими традициями, условностью языка, изобразительно-выразительных приемов. Они никак не ограничивают свободу индивидуальной интерпретации и оценки.

Ничто не может так культивировать индивидуальную свободу как искусство. У Канта и Шиллера — это «игра воображения»; у Кьеркегора, — «экзистирование — понимание себя», «реализация возможностей воображения»; у Л. Выготского — «способность литературы сказать слово, делающее человека свободным»;
585
у П. Брука — «зеркало, отражающее внутренний мир человека»... Примечательна тут соотнесенность свободы с внутренним миром человека, с потребностью понять и выразить себя.

В недавнем прошлом «технология» художественного творчества рассматривалась у нас преимущественно в категориях общего — особенного — единичного. С методологической точки зрения такой подход вполне правомерен (при условии корректной его реализации). Однако в исследовательской практике, отчасти в силу идеологических причин, возможно, и инерции заблуждения, он фактически становился средством научного обоснования заведомо заданных искусству идей и целей. В результате, акцент в теории ставился ни на особенное, единичное, индивидуально неповторимое, а на общее.

Народность, партийность, типические характеры и обстоятельства провозглашались как основополагающие принципы художественного метода. Все отсылает к общему, обобществленному и ничего индивидуально-личностного, неповторимо оригинального. Правда, типизация означает выражение общего через единично-особенное, но это не более, чем способ представления того же общего. В конечном счете, высшая оценка предназначалась произведениям, выражающим общезначимое, общенародное. Художнику в его творчестве рекомендовалось идти не от себя, а «от народа», фактически от официально декларируемой идеи. Правда, в отличие от теории, само искусство не было всегда таким же ортодоксальным.

Сегодня можно было бы не заострять этого вопроса, если бы не неистребимая живучесть принципа типизации. Общезначимость художественно-эстетической ценности произведения искусства безусловна, но не как исходная посылка творчества, а как его производное, следствие. Художник на нее не претендует, специально не преследует такой цели. Любой фрагмент произведения может оказаться по отношению к одному читателю (зрителю, слушателю) общим, к другому — нет. Там, где стыкуются, совпадают интересы читателя и художника, там и возникает общее — одно на двоих. Его емкость вырастает по мере увеличения числа читающих, «вчувствования» ими в
586
образы и события своих представлений, ассоциаций, переживаний.

В самом произведении общие места совершенно отсутствуют. Схожие идеи, мысли, чувства возникают лишь в процессе его восприятия. Читатели моментами осознают, что они думают и переживают, как автор. Подлинный художник не проводник чьих-либо идей, он выражает свое, сокровенное, пишет о том, о чем не может не писать, ему «пишется, как дышится». Общее в снятом виде существует в его сознании, существует еще до акта творчества. Оно трансформировано в процессе взаимодействия с внешним миром в личностные смыслы, свернуто в них.

Общезначимое *присутствует в произведении потенциально.* Вероятность его актуализации обусловлена восприятием другой индивидуальностью, превращением в его личностные смыслы. Цикл завершается — общее через личность творца посредством его произведения возвращается во внешний мир. Существенно, что ни в какой момент этого цикла оно не являет себя в виде абстрагированной идеи, извлеченной из чувственной ткани образов-представлений.

Таким образом, ***сходство личностных смыслов*** автора и субъекта восприятия и есть искомая общность. Именно такой, в данном случае применительно к искусству, представляется реальная, а не

надуманная диалектика общего, особенного, единичного. Собственно типизации как художественного метода здесь нет и в помине, что вовсе не исключает типических характеров и обстоятельств, но не намеренно творимых, а спонтанно возникающих на основе их узнавания. Это неизбежно — ведь художник не один на свете.

Особое ценностное свойство искусства — быть порожденным индивидуальностью и индивидуальности адресованным — делает его произведения уникально неповторимыми. В этом его существенное отличие от объектов эстетического восприятия в природе и предметном мире человека. Явления природы и продукты человеческого производства достаточно общезначимы, и их эстетическая семантика мало чем разнится в сознании каждого из нас. В эстетической реакции на картины природы эта общность достигает величин, близких к максимальным. Более заметна дифференци-

587

ация эстетических оценок продукции дизайнерской деятельности (мода, бытовая техника, автомобили, мебель). И, наконец, минимальна общность и максимально различие в отношении к произведениям художественного творчества. Эстетическая ценность результатов человеческой деятельности актуализируется, возрастает по мере снижения, угасания интереса к их утилитарно-функциональным свойствам.

Атмосфера общения с искусством предполагает уединенность и интимность, тайну переживаний, радостей и тревог. При всей публичности происходящего в театре, при полном аншлаге каждый из присутствующих на спектакле остается наедине с самим собой и искусством. Надо ли говорить об особом, предельном случае таинства уединения с книгой, когда чтение становится самоисповедальным актом, глубоким погружением в себя. Конечно же, этот дар самопогружения дан не каждому читателю, зрителю. Для одних (их большинство) искусство — широко распахнутое окно в мир, для других это умом непостижимый путь к себе, «дорога к храму», который открывается в тебе.

«Истина посередине», — скажет дотошный критик. Нет проще ответа все и вся упрощающего. Очевиднее всего выбор обусловлен индивидуальными потребностями и интересами. Это своего рода экстраверты и интроверты аудитории искусства. Первые тяготеют к массовому искусству, ценностные качество которого во многом определяется степенью воплощенности идеала, мечты. Вторые предпочитают высокую классику, авангард. К ним примыкает художественная элита, для которой характерен позитивный эскапизм, уход от повседневной реальности, индифферентное отношение к идеалу, мечте. И те, и другие в соответствии со своими устремлениями обретают духовную свободу. Это их объединяет, как и возможность такого обретения только через уединение с искусством, в котором сокрыто от всех разыгрывается воображение и драма переживаний.

В нем взрослые продолжают свои детские игры, непроизвольно импровизируют жизненные обстоятельства. Там ценности ***обладания*** сменяются ценностями ***представления,*** игрой воображения. Вследствие этого становятся возможными «царство видимости» и «игры»

588

(Ф. Шиллер, И. Хейзинга), «иллюзорная реализация нереализуемых желаний» (Л. Выготский), «приращение бытия» (Г. Гадамер). Там даже этика перестает быть строгой дамой, позволяя себе порой столь не свойственную ей моральную раскрепощенность (эротические сцены, ненормативная лексика — это только то, что на поверхности).

Казалось бы, что мешает игрой воображения и фантазии в реальной жизни подменить искусство со всеми его дарами. Этого не происходит ввиду отсутствия чувственно-выразительной, созерцаемой формы, т. е. основания, первопричины любой эстетической ценности, включая художественную. Перефразируя Хайдеггера, ***язык — это дом бытия искусства, строение формы,*** которая собственно делает искусство искусством. Художественная форма есть целостное и емкое языковое образование, ***рождающее игру смыслов*** (подчас довольно парадоксальную): «пышное природы увяданье» (Пушкин), «живой труп» (Толстой), «жар холодных чисел» (Блок), «мама, ваш сын прекрасно болен» (Маяковский). В поэтике это называется «оксюморон», что в переводе с греческого, буквально — «острая глупость».

Форма, «выигрывая» привычные слова и представления, наделяет тем самым заново рождаемый смысло-содержательный материал эстетическим качеством. Пересказ содержания, вынесение его за пределы языка и формы произведения автоматически лишает его художественно-оригинального смысла. Оно теряет многозначность подтекста, а с ним и тайну его угадывания и разгадки. Сами по себе мысль, идея, независимо от их качества, не имеют никакого значения с точки зрения эстетической ценности. Ничем не примечательная фабула, перейдя в сюжет произведения, может стать художественным откровением. Сколько расхожих мифов, сказаний, легенд бесчисленное число раз использовалось в искусстве разных времен и лишь немногие преобразовались в классические произведения (в творчестве античных трагиков, Шекспира, Гоголя, Булгакова...).

Дон-кихотов и обломовых в мире предостаточно, они знакомы нам под другими именами, мы узнаем их в себе. Превращение людской толпы в слепую, аг-

589

рессивную силу — явление также распространенное в истории и хорошо известное. Однако благодаря гиперболе Стендаля и Ионеску, художественному акцентированию Гончарова мировой культуре открылся феномен «донкихотства», «обломовщины», «оносорожевания». Искусство не знает открытий в содержании, все художественные открытия касаются формы. Несколько иллюстраций к сказанному:

«Умчались в неизвестные края

Два ангела на двух велосипедах,
Любовь моя и ненависть моя».
(*М. Светлов*).

Так, благодаря ангелам на велосипедах возникает щемящее, ностальгическое чувство о безвозвратно ушедшей юности.

«В глухой таверне старого квартала
Сесть на террасе и спросить вина,
Там от воды приморского канала
Совсем зеленой кажется стена».
(*Н. Гумилев*).

Импрессионистское четверостишье, неизъяснимое настроение, тоска, возможно, воспоминание о прошлом, пережитом, светлая грусть, что-то глубоко личное...

У Б. Брехта в пьесе «Человек есть человек» живой Гали Гай произносит прощальную речь над гробом мертвого Гали Гая: человек похоронил самого себя, похоронил все человеческое в себе, все то, что могло помешать ему стать солдатом-убийцей.

В другой пьесе, зло насмехаясь над трагикомичностью и нелепостью мобилизации, когда война уже проиграна, Брехт показывает, как мертвый солдат вдруг, надев каску, в сопровождении проституток и духовенства отправляется на фронт. Что это как ни формой вызванные чувства, ощущения, часто смутные, трудно уловимые или заново возрожденные, пересозданные мысли и представления, будто впервые узнаваемые, хотя давно и хорошо знакомые.

Тем не менее, по сей день в наших исследованиях господствует точка зрения об определяющей роли категорий содержания, объективного, сущностного, об-

590

щего, необходимости по отношению к художественной форме и искусству в целом.

О приоритете субъективного и особенного как формообразующих факторов выше, отчасти, говорилось. Так же кратко и с теми же намерениями коснемся понятий явления и случайности. Можно сказать так: художник «оперирует» явлениями, ученый — сущностями. В произведении не происходит извлечения сущности, закономерности из многообразия явлений, случайностей. Там, как и в действительности, сущность и явление не разведены. Более того в явлении часто намеренно утаивается то, ради чего создавалось произведение. Приблизительно об этом писал Дидро: «искусство подражает природе и в той ловкости, с какой она скрывает от нас связь своих явлений»[2]. Это подобно «завесе» в средневековой культуре: там сокрыт божий дух, здесь тайный замысел художника. Явление в искусстве, будучи элементом формы, суть непосредственно данный в восприятии материально структурированный образ (мысли, идеи, чувства). Парадоксальным образом **явление, *скрывая, выражает сущее.*** Его постижение требует воображения и эстетической культуры.

Фактически ту же роль играет случайностный фактор в искусстве. Художник намерено создает иллюзию случайно складывающихся обстоятельств и судеб, неожиданных сюжетных поворотов, конфликтов, развязок. Вследствие этого художественное восприятие обретает полноту чувствований и переживаний. Кант писал: «Целесообразность в произведении изящного искусства хотя и предумышленна, тем не менее не должна казаться преднамеренной, т. е. на изящные искусства надо смотреть как на природу, хотя и сознают, что оно искусство»[3]. (Писатель на этот счет высказывается по-своему: «Чтобы в книге можно было бы жить — она, как хороший дом, должна быть немного неприбранной»[4]). Предельно обобщенно и кратко сказал кинорежиссер С. Герасимов: «Необязательное —

[2] *Д. Дидро.* Собр. соч.: В 10 т.— Т. 5.— С. 138.

[3] Кант *И.* Сочинение: В 6 т.— Т. 5.— М., 1966.— С. 322.

[4] *Честерон Дж.* Насущный хлеб фантазии // Лит. газета.— 1974.— 19 июня.

591

воздух искусства». Отчасти это та же разновидность «завесы» — «непреднамеренность», неприбранность», «необязательность».

Стоит исключить из произведения фактор случайности, как это неминуемо отрицательно скажется на его художественности. **Случайность в произведения искусства** (видимость случайности) — **специфически художественная форма проявления сущностно-необходимого, коим является авторский замысел.**

Было время, когда искусство и наука чрезмерно сближались, вследствие чего считалось, что они, реализуя познавательные цели, в равной мере отвечают на вопрос «что». Различие усматривалось в способах отражения (Гегель, ранний Белинский, отечественная эстетическая мысль). Теперь же их чаще дистанцируют, осторожно подступая к мысли, что в искусстве важнее «как».

Приоритет художественного способа интерпретации, изображения, выражения в чувственно-созерцательной форме через единично-конкретное, особенное, видимость случайности трудно не признать. Несмотря на известные упреки в формализме, есть достаточно веские основания считать качество художественности результатом формотворчества. Благодаря чувственно-выразительной форме вымышленный мир художественного произведения предстает как видимость, «кажимость», праведный обман. («Наука отнимает у действительности черты кажимости» (Гегель). Возникающая так называемая

эстетическая дистанция делает возможным приемами акцентирования и комбинирования завести механизм катарсиса. Эстетическая реакция обусловлена прежде всего архитектоникой произведения.

Вместе с тем, безотносительно к вопросу о собственно эстетической значимости, было бы ошибочно недооценивать содержательные аспекты искусства. Тем более, что ввиду своей полифункциональности оно в известной мере представляет ценность коммуникативную, познавательную, нравственно-воспитательную и др. Словом, неправомерно два упомянутых вопроса («что» и «как») слишком разводить, но при обязательном условии, когда под «что» подразумевается субъективный мир художника, его чувства, личностные смыс-

592

лы, ***отношение*** к миру объективному. Снова подчеркнем — все это само по себе не образует эстетической ценности, ибо так или иначе реализуется за пределами искусства, в любой другой форме. Но благодаря художественно оригинальной форме их презентации, они обретают особую действенность, притягательность, сбрасывая с себя все стереотипное, привычное, общезначимое, заново рождаясь. Не случайно поэтому в целях распространения политических, моральных, религиозных идей так часто обращаются к искусству.

3. Национальное и общечеловеческое в искусстве

Важной представляется проблема осмысления культурных ценностей в контексте национального, общечеловеческого и, в особенности, космополитического. В настоящее время, когда человечество подошло к критическому рубежу разрастания глобальных проблем, чрезвычайно важно разобраться в социокультурном смысле, значении и корреляции этих понятий. У нас, надо признать, весьма слабая научно-гуманитарная традиция их осмысления. Отсюда нестрогость, размытость соответствующих представлений в философии, эстетике, теории культуры.

Основная причина этого — известная одномерность и догматизм, имевшие место в прошлом в официальных идеологических и мировоззренческих установках. Скажем, сущностные характеристики национального в искусстве зачастую подменялись своеобразием его внешнего проявления. Что касается понятия общечеловеческого, то оно с претензией на замещение в полном объеме было вытеснено «пролетарским интернационализмом» или, в лучшем случае, просто интернационализмом, понимаемым как отношения дружбы, сотрудничества, равноправия народов и наций. Содержание понятия **«космополитическое»** толковалось у нас как реакционное проявление буржуазной идеологии, ущемление национального суверенитета и достоинства, чувства

патриотизма.

Национальное в культуре и искусстве — это, конечно же, не столько зарисовка быта, обрядовых обычаев, традиций (как писал в свое время Белинский:

593

«описание народного сарафана»), сколько самобытный характер, язык, психология народа, его культурно-историческая почва, особенности мировосприятия и мироотношения. В искусстве — это прежде всего характеры, изобразительно-выразительные средства, форма художественного выражения.

Полнота проявлений в национальной культуре общечеловеческого, — что значительно шире понятия интернационального (межнационального) — находится в прямой зависимости от полноты проявления в ней национально-самобытного. Общечеловеческое в национальной культуре не столько следствие отражения в ней интересов мирового сообщества, сколько те ценности, которые рождены в лоне самих национальных культур. Они-то и есть основной источник, оплодотворяющий общечеловеческие ценности, мировую культуру.

Сказанное характеризует современный исторический уровень развития человеческой культуры и ее обозримую перспективу. С теоретико-методологической точки зрения положение о диалектике общего, особенного и отдельного (единичного) является ключевым по отношению к рассматриваемому вопросу. Общечеловеческое проявляется через отдельные национальные культуры; ценностные качества каждой из них есть в той или иной мере ценности общечеловеческие. Однако место особенного, отдельного может быть не менее успешно замещено иными, ненациональными социокультурными структурами.

В современном мире все более явно дают о себе знать интегративные культурные образования, возникающие вследствие диффузных межнациональных процессов, миграции народов, взаимопроникновения и слияния культур. Естественно, интеграция затрагивает сначала наиболее однородные в социальном, культурном, географическом отношении регионы и континенты, что дает основание говорить о культуре европейской, азиатской, африканской, латиноамериканской. Иначе говоря, одновременно с процессами дифференциации нарастают интеграционные процессы, в известной степени нивелирующие национальные различия в культуре. Такова историческая закономерность.

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что уже в наше время наряду с глубоко национальны-

594

ми произведениями искусства существуют и такие, национальное своеобразие которых обнаружить довольно проблематично. Это музыка авангардистов А. Шенберга и А. Вебера (австрийцы), П. Булеза (француз), Л. Ноно (итальянец), К. Пендерецкого (поляк), Дж. Кейджа (американец), К. Штокхаузена (немец), Я. Ксенакиса (грек)...

На том же основании можно было бы выделить длинный ряд имен живописцев и скульпторов

авангардистской ориентации. Здесь правомерно говорить об особой художественно-эстетической парадигме, вненациональной в своей основе. Проникновение в такое искусство национального носит настолько редкий и относительный характер, что существа дела не меняет. В подобных случаях причастность художника к мировой культуре мало опосредуется культурой национальной. Не замечать этого нельзя.

Многие творцы не без основания причисляют себя к гражданам мира. Так себя ощущали В. Набоков и И. Бродский, таковыми себя считают и сейчас Э. Неизвестный, М. Шемякин, М. Ростропович. Набоков говорил о себе: «Я американский писатель, родившийся в России и получивший образование в Англии, где я изучал французскую литературу, прежде чем провести пятнадцать лет в Германии»[5]. Писатель подолгу жил в странах Европы, затем уехал в США, где провел большую часть жизни. И это не могло не сказаться на его психологии, менталитете, творчестве.

Набоков не акцентирует вопрос о своей национальной принадлежности, напротив, он его специально размывает, уводит на периферию своего сознания: «Я всегда, еще с гимназических лет в России, придерживался того взгляда, что национальная принадлежность стоящего писателя — дело второстепенное. Искусство писателя — вот его подлинный паспорт. Вообще же я себя сейчас считаю американским писателем, который когда-то был русским»[6]. Мысли Набокова близки высказываниями И. Бродского, русского поэта и писателя, знатока отечественной литерату-

[5] *Набоков В.В.* Интервью в журнале «Playboy» // ВВ. Набоков. Собр. соч.: В 5 т.— СПб., 1997.— Т. 3.— С. 568.

[6] Там же.

595

ры, которой вошел в англо-американскую культуру на правах «своего». Бродский преодолел чуждость языка. Английский сделался для него языком творчества, он мог думать на нем.

Живопись, скульптура, графика, музыка менее зависимы, чем литература в средствах выражения от национальной принадлежности творца. Язык изобразительного искусства в чем-то более универсален. В графических рисунках Э. Неизвестного к Библии или «Божественной комедии» Данте трудно угадать национальную принадлежность автора, как и в графике М. Шемякина. Их же скульптурные работы в США, Италии, России больше указывают на их индивидуально-стилистические особенности, чем на национальную принадлежность.

Весьма примечательна творческая судьба наших известных композиторов А. Шнитке, Э. Денисова, С. Губайдулиной. Шнитке говорил: «Я все время вижу висящий передо мной вопрос. Ищу ответ на него, но пока не нашел. И вопрос этот связан с тем, что, не будучи русским по крови, я связан с Россией, прожив здесь всю жизнь. (Последние годы А. Шнитке жил в Германии. — прим. авт.). С другой стороны, многое из того, что я написал, как-то связано с немецкой музыкой и с идущей из немецкого — логикой, хотя я специально и не хотел этого»[7]. Характерно, что похожие высказывания встречаются у русского по происхождению Эдисона Денисова, жившего последнее десятилетие во Франции до своей недавней кончины; а также татарки Софьи Губайдулиной, местопребывание которой вслед за Россией — Германия.

В изложенном контексте, надо полагать, становится понятной попытка выйти за рамки негативного понимания смысла **«космополитическое»** в культуре и искусстве. В ходе развития цивилизации вненациональные элементы культуры имеют тенденцию к росту, что, однако, было бы ошибочно связывать с идеологией отрицания национального суверенитета.

Уместно вспомнить, что в переводе с древнегреческого kosmopolites — гражданин мира. Идеи мирового гражданства в эпоху Возрождения и Просвеще-

[7] Беседы с Альфредом Шнитке.— М., 1994.— С. 13.

596

ния были близки идеалам свободы и гуманизма. Эти идеи развивали Данте, Петрарка, Рабле, Лессинг, Гете, Шиллер. Все это приводит к мысли о том, что органичность и полнота проявления национального и общечеловеческого в творчестве художника и в культуре в целом зависит от того, в какой мере человек ощущает и осознает себя в качестве гражданина своего отечества или мира, а иногда и того и другого вместе.

Понятно, что прежде всего от художественных достоинств произведения зависит его мировое признание в качестве общечеловеческой ценности, ареал обращения, границы пространственной локализации, распространенности. Распространенность массового искусства — явление совершенно другого рода. Жизнь его произведений кратковременна и менее всего обусловлена эстетической ценностью.

Сказанное в известном смысле можно отнести к пространственным измерениям эстетических ценностей. Другой аспект их социального бытия связан с особенностями их эволюционирования в исторической перспективе. Здесь мы вступаем в область временных измерений эстетических ценностей.

Сравнение эстетических ценностей с этическими и религиозными — с точки зрения их постоянства, устойчивости и изменчивости, подводит к мысли о резком между ними контрасте. *Высокая динамичность, метаморфозы и трансформации более всего характерны для эстетических ценностей.* Наряду с традиционными, классическими в них велика доля постоянно обновляющихся, вновь возникающих. Им присущ инновационный характер и индивидуальная форма продуцирования. Даже по отношению к классике на протяжении различных историко-временных периодов то повышается, то

понижается общественный интерес.

В России на рубеже XVIII — XIX веков аристократия отдавала предпочтение изобразительным искусствам — живописи, скульптуре, архитектуре. Академия художеств была ведущим учебным заведением. Во второй половине XIX в. стали доминировать литературные салоны и кружки, писательство из преимущественно досуговой формы занятий в дворянской среде превратилась в профессиональную деятельность.

597

А в начале XX века в России происходит беспрецедентный в мировой культуре всплеск в развитии всех без исключения видов искусства. В одночасье рождается множество художественных школ и направлений, и говорить о приоритете какого-либо из искусств не приходится.

4. Эстетика постмодернизма

В XX в. наблюдается отход от ценностей классического искусства, их радикальное переосмысление, вплоть до противопоставления прежним эстетическим принципам новых художественных концепций, осуществившихся в практике модернизма и постмодернизма.

Предшествовавшая XX веку история искусства и эстетическая теория свои ценностные параметры сопрягали преимущественно с познавательной природой творчества. В научном обиходе мыслителей и художников преобладали понятия мимезиса, подражания, воспроизведения, отражения. Искусство сравнивали с зеркалом, обращенным к внешнему миру. Оно так или иначе стремилось к отображению всего прекрасного и гармоничного, будь-то античный Космос, средневековый Бог, ренессансная Природа или идеалы Добра и Истины эпохи Просвещения. И лишь в XX веке впервые за всю историю зеркало искусства резко повернулось на 180 градусов, обратившись **к внутреннему миру человека.** Главенствующей стала идея самовыражения художника. Оно заговорило о человеке не со стороны, а заглянув внутрь его самого. Резкая перемена в ценностной ориентации искусства объясняется крушением прежних идеалов, в особенности просветительских, обещавших благоденствие человеку и животворное преобразование общества и культуры. Такой поворот в общественном сознании предвещали представители философии жизни, персонализма и экзистенциализма. Искусство перестало восприниматься как отсвет внешнего мира, как нечто вторичное, напротив, все чаще подчеркивались его автономность, самоценность, самодостаточность, оригинальность художественной реальности. «Не храмом, не школой, не зеркалом, трибуной или кафедрой должен быть театр,

598

а только театром» — убеждал в статье «Апология театральности» (1907) крупный драматург, режиссер и композитор Н. Евреинов.

Но вот со второй половины XX века и, чем ближе к рубежу тысячелетий, тем увереннее заявляет о себе постмодернизм. ***Признание самодостаточности произведения*** *достигает таких пределов, что оно практически не дистанцируется от внешнего мира и подобно древнему мифу становится такой же реальностью, как и все вокруг.* Т. Адорно заметил, что современное искусство часто отказывается от катарсиса, дабы публика не сопереживала трагическому, а испытывала бы его непосредственно на себе. В результате снятия эстетической дистанции между искусством и жизнью исчезает и классический эффект катарсического воздействия, разрядки.

Постмодернизм отказывается от ценностей классической эстетики. В нем, согласно терминологии Ницше, *аполлоническое вытесняется дионисийским,* гармоническая упорядоченность классических образцов сменяется дисгармоничностью и алогизмом. В художественном процессе отсутствует сколько-нибудь определенная творческая доминанта, как это было характерно другим культурно-историческим эпохам. Зеркало искусства завертелось во все стороны, создавая калейдоскопические картины. Постмодернизм с его философией ризомности (деконструктивизма) отрицает структурную целостность форм, отдавая предпочтение мозаичности и эклектизму. Концептуалисты выбирают энтропию, абсурд, хаос.

В историко-эстетических реминисценциях, в диахромном звучании художественных идей ближайшего и давнего времени, сталкивая и манипулируя концепциями и цитатами, постмодернизм предстал и преуспел как коллективный социальный пересмешник. Почти все у него пронизано иронией, двусмысленностью, игрой. Только игрой без правил, в отличие от традиционного искусства, где у игры какие-то правила есть всегда. Поэтому, несмотря на свой нередкий скептицизм, постмодернизм не удручает, как думают многие. Он приглашает поучаствовать в своих играх, отвлекая от однообразия будней и серьезности жизненных проблем. Часто слышны сомнения — искусство ли это? Да,

599

конечно, ибо отвечает основным его критериям: есть и чувственно-созерцаемая форма, и «незаинтересованность суждений вкуса».

В практику современного искусства активно вторгаются новые формы, перерождаются прежние его черты. Динамизация жизненных процессов, ускорение и усложнение социальной полиритмии способствовали рождению формы клипа. Это явление межвидового искусства. Ограниченность во времени, строгий хронометраж, множественная внутренняя трансформация, перетекание и зыбкость образов, неожиданная оригинальная смена картин делают клиповость востребованной в различных областях эстетической практики.

Феномен визуальной доминанты в искусстве и культуре заявил о себе сравнительно давно. Он

находит свое развитие в возникновении нового идеографического жанра, представляющего собой синтез изобразительного и словесного ряда. В частности, в творчестве А. Вознесенского это проявляется как идеографическая поэзия. Возникают так называемые видеомы, которые можно смотреть и читать одновременно, в результате чего рождаются новые художественные смыслы. Процессы ускорения и динамизации в искусстве проявились в различных перформенсах — кратковременных представлениях в живом общении. Это бабочки-однодневки, не имеющие будущего. Та же тенденция часто способствует уплотнению новых версий театральной инсценировки классики.

Суперполифонизм

Суперполифонизм — явление художественных наслоений не только музыкальных структур; он стал часто встречаться в изобразительном искусстве, когда сквозь одно изображение на живописном полотне проступает другое. То же происходит в кинематографе средствами вертикального монтажа.

Искусство все чаще обращается к камерным формам — явление симптоматичное не только с художественной, но и с экономической точки зрения. В театрах наблюдается отчетливая тенденция к дроблению, сокращению трупп, появлению малых сцен; отдается предпочтение соответствующему репертуару.

Знаком времени явилась эротизация. *Искусство вновь обратилось к телу.* Такое история искусства переживало неоднократно начиная с Античности. Эро-

600

тизация искусства XX века в чем-то сродни ренессансным проявлениям, когда после средневековых запретов ошеломленный мир вновь почувствовал вкус гедонизма, в различных формах сохранившийся в классицизме, рококо и романтизме. Слова Бердяева о том, что «все подлинно гениальное эротично» имеет весомое подтверждение. Правда, XX век в этом отношении часто бывал далек от художественных высот предшествующих времен.

С большей определенностью о современных тенденциях в культуре и искусстве можно будет сказать через два-три десятилетия. Сегодня возможны лишь штрихи к портрету.

В наше время весьма распространенной стала мысль, тревога и беспокойство по поводу кризиса культуры. Впервые об этом громко заявили Руссо, Шпенглер, Бердяев, Ортега-и-Гассета. Действительно, молох цивилизации, искушение материальными ценностями и глобальные проблемы все агрессивнее дают о себе знать. Но ведь именно этим и обусловлена резкая переоценка ценностей в культуре и искусстве. Не свидетельствует ли это о приходе на смену прежней другой, новой культуры, ценности которой нами пока еще смутно осознаются, порой кажутся чуждыми. Не поспешны ли в таком случае выводы о кризисе культуры.

Крутые перемены в общественной жизни вызвали столь же адекватную реакцию культуры. Она адаптируется к новой эпохе и, как было всегда, способна влиять на новые цивилизационные процессы. И. Бродский написал: «Эпоха на колесах не догонит босого поэта». Что это крик отчаяния? А может быть он прав и можно верить поэту, написавшему эти строки, и ... тому поэту, о ком они написаны.

601

Глава 5. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Слово «человек» является элементом языка самонаблюдения человека и одновременно оно является элементом языка внешнего наблюдения за человеком. К началу XX века между этими языками образовался разрыв. Если внешнее наблюдение составляет метку науки, а самоописание кристаллизуется в литературе, искусстве и формах повседневного сознания, то можно говорить о разрыве в понимании человека между наукой и повседневностью, наукой и литературой. Философская антропология возникает как попытка преодолеть этот раскол, создать единый язык описания человека.

1. Онтология и антропология

После Первой мировой войны некоторые люди еще удивлялись и недоумевали. А где же разум? Где культура? Что с прогрессом? Ведь это как-то не по-человечески — убивать людей.

На волне недоумения возник экзистенциализм. Но было в нем что-то суетливое. Французское. На этой же волне в Германии появилась философская антропология. Она появилась солидно. С налетом научности. В 1915 г. М. Шелер написал «Идею человека». Написал скучно. Без куража. Кураж у него появится десять лет спустя. И это будет «Положение человека в космо-

602

се». В 1928 г. состоится пробуждение Г. Плесснера, который опубликует работу под названием «Ступени органического роста и человек». За ним объявятся А. Гелен с «Человеком», Э. Ротхакер, В. Зомбарт, Хенгстенберг, Хорни. Некоторым из них понравится новоязыческое содержание идей нацизма. Например, Зомбарту и Ротхакеру.

Итак, с одной стороны, трупы и безумие, а с другой, — философская антропология, построенная немцами в предположении, что *человек — это центр. Исходный пункт всякой философии.* То, откуда уходят и куда возвращаются. Если бы человек не был центром, точкой отсчета мысли, то мысль стала бы нам чужой. Враждебной в своей непонятности. Машина отчуждения мысли была создана также в Европе. Это метафизика. И онтология.

Философская антропология бросает вызов онтологии. Растворяет ее в себе. Ведь если ее не

растворить, то она сместит человека из центра бытия. Превратит его в маргинальность. Во что-то случайное. Необязательное.

Философская антропология манифестирует простые идеи. *1. Человек всегда центр. И этот центр везде. А периферия нигде. 2. Философия -- это антропология.* Вернее, это философская антропология, которая вяжет и связывает мир в одно целое. 3. Онтология и метафизика, напротив, затемняют мир. Отчуждают его. *Онтология — это война с человеком.* Деантропологизация мира. И поэтому она должна быть уничтожена. Множественность сосуществующих дискурсов растворяет в себе человека. Он перестает существовать вне зависимости от дискурса. И поэтому человек исчезает. Умирает. Остается только язык. Язык порождает человека. И он же его убивает. Этот страшный вывод сделали экзистенциалисты во Франции. Но что же должно произойти с человеком, чтобы он попал в зависимость от дискурса?

Множественность картин и дискурсов указывает на то, что вся эта множественность дело рук человека. Его произведение. Его мнение. А сам же он есть всегда нечто большее, чем мнение. Чем дискурс. Человек есть нечто единое. Вот на нем-то, на этом фундаменте единого и необходимо сделать синтез. Создать монодис-

603

курс. Целостную картину мира. Этот вывод сделали параноики Германии. Создатели философской антропологии.

Почему философская антропология зародилась в европейском сознании? Потому что в России никогда не любили человека. И никогда о нем не беспокоились. За все нужно платить. И за нелюбовь. И за знание. Ведь мы либо ничего не знаем, либо не все. И к этому «не все» нужно все время что-то прибавлять. А прибавление не невинно. Если есть спрос на онтологию с метафизикой, его нужно удовлетворить. И рыночное европейское сознание его удовлетворяет ценой редукции человека. Ибо существование феномена человека разрушает однородность и непрерывность логических преобразований метафизиков. Разрушает представление о рационально устроенном мире. Любовь к знанию оказалась несовместимой с любовью к человеку. Знание проектируется нечеловеческим взглядом на мир.

Запад потерял человека. Дорогу к нему. Восток сохранил. Поэтому Запад идет на Восток. Этот диагноз поставил К. Юнг.

Это значит, что Европа расплатилась человеком за науку и технологии. За знание законов природы. Ибо знание природы достигалось ценой незнания человека. Европейская философия имела дело не с человеком, а с какими-то химерами: с экзистенцией, трансцендентальными субъектами и рабочей силой. Человек оказывался просто дырой в онтологии сознания, пустым местом. Философская антропология является попыткой залатать эту дыру в европейской онтологии, попыткой вернуть человека в лоно рационального сознания, поймать его.

Европейскому сознанию хотелось системы. Порядка. А системы не получилось. Множились дискурсы, языки. Метафизические разрывы. Стремлением к синтезу, к связыванию многого единым жила философская антропология. Человек был интересен как основа антропологического синтеза.

Пока у человека были привилегии, он размещался на вершине эволюции. А затем его лишили привилегий, т. е. ума и прочего. И после этого его надо было куда-то девать. Как-то разместить. Философская ант-

604

ропология стала администратором европейского сознания. И в этом смысле в ней реализован примитивный способ мышления. Что-то линнеевское. **«Философская антропология»** *стала неудачей европейского сознания.* Для того, чтобы составить представление о философской антропологии, нужно ответить на несколько вопросов. Например, нужно решить вопрос о том, является ли философия наукой. Или не является? Если же философская антропология — это не наука, а философия, то, в зависимости от того, как понимается философия, будет пониматься и философская антропология. Существует много разных знаний. Знания бывают рефлексивные, технологические, исторические, методические, религиозные. А еще знания бывают научными. Наука — это определенный способ построения знаний. О чем? О предмете. Но не о всяком предмете, а только о таком, у которого нет скрытых от наблюдателя состояний. У которого нет изнанки. Научное знание строится в предположении, что у предмета нет внутренних состояний, скрытых от внешнего наблюдателя. Что предмет ничего о себе не представляет. Не говорит и не сообщает о представляемом. Если бы у предмета было такое состояние, то научно знать его было бы нельзя. Потому что он мог бы водить нас за нос. И в каждый момент времени он мог бы от нас скрыться в своих внутренних состояниях, подсовывая нам вместо себя свой образ. Каждый предмет должен быть вывернут, лишен изнанки. И тогда мы его сможем научно описать. Это первое условие науки. Второе касается нас самих, т. е. внешних наблюдателей. Каждый человек является внешним наблюдателем, если он наблюдает со стороны сознания. Но не всякого, а только такого, которое однородно и непрерывно. О котором нельзя сказать, что оно мое. Оно должно быть ничье. И тогда оно будет универсальным. Ведь если сознание не будет непрерывным и однородным, то в нем появятся провалы и разрывы. Ведь ты можешь заснуть и что-то забыть. Или сказать, а тебя не поймут, ибо ты говоришь в терминах своего сознания, а не универсального.

Так вот, наука нуждается в однородном и непрерывном сознании. В постоянном бодрствовании. Т. е. все мы спим, забываем и делаем всякие прочие дела.

605

А вот наука строится в предположении, что есть сознание, которое не спит и не забывает. Благодаря таким свойствам сознания становятся возможными эксперимент и воспроизводимость опыта.

Науки о природе выполняют выделенные условия. А науки о человеке? Ведь получается, что *человек — это и есть тот предмет, который не отделим от своих внутренних состояний.* Значит, чтобы создать науку о человеке, нужно либо найти такое пространство, в котором человек теряет свое внутреннее, скрытое измерение. Либо же нужно отказаться от построения научного знания о человеке. Вот, например, марксисты. Они хотели людям счастья и полагали, что несчастья коренятся в изнанке. В неконтролируемых сознанием состояниях общества. А что это за состояния? Да рыночные отношения. Ведь они складываются у нас как бы за спиной. Мы их не видим, а они есть. И дают о себе знать то ростом цен, то ростом безработицы, то падением производства. Значит, нужно эти состояния устранить. А для этого требуется государственный план. Одно всевидящее око. Но люди есть люди, и убить человеческое, т. е. внутреннее, нельзя. Ведь мы одно делаем, другое говорим, а третье думаем. И ничего с этим поделать нельзя. Итак, науки о человеке тем и отличаются от наук о природе, что они пытаются найти такую точку отсчета, с которой была бы видна и внутренняя сторона человека, и внешняя. И по одной стороне можно было бы судить о состоянии другой.

Все науки имеют дело с реальностью. Только вот реальность может быть разной. В мире есть то, что держится сцеплениями причин и следствий. И это реальность. Если ваза падает, то падает она не на потолок, а на пол. И разбивается. Вне зависимости от того, хотели мы или не хотели этого. Но есть вещи, которые существуют тогда, когда мы хотим, чтобы они были. Вот, например, свобода. Конечно же, она существует. Но ведь мы понимаем, что она существует не так, *как* существуют деревья. Дерево мы посадили, и оно растет, а мы занимаемся другим делом. А вот свобода — это не дерево. Сама по себе она не растет. И вообще не существует. Чтобы она была, нужно ее очень хотеть. Или добро. Само по себе добро не существует. Само по себе существует зло, а для того, чтобы было добро, нужно

606

что-то специально делать. И пока мы делаем, оно есть. Перестали делать — и его нет. А это значит, что в окружающем нас мире есть вещи, которые существуют вне зависимости от нас. А так же есть еще и такие вещи, которые существуют, если мы хотим, чтобы они были. И эти вещи держатся уже не сцеплениями причин, а усилием воли. И поэтому-то стремлением к добру существуют добрые люди. Вот эту реальность и изучают науки о человеке.

А это значит, что *антропология может стать наукой только в том случае, если она потеряет свой предмет.* Если она откажется от человека и выработает нечеловеческий взгляд на общество. До тех пор, пока этого не случилось, философская антропология будет выступать в форме социальной алхимии.

Кроме этого, существуют еще и вещи, которые действуют фактом своего существования. Т. е. все вещи действуют своим содержанием, а они действуют одним тем, что они есть. И это действие есть виртуальная реальность, основу которой составляет не сама реальность, а ее образ. То, что она о себе думает и показывает публике.

М. Мосс во Франции, а **Ф. Боас** в Англии придумали **социальную антропологию.** Затем появились политическая антропология, культурная антропология. А это значит, что философия стала одним из многих имен антропологии. Почему антропология мыслится как подлежащее? И что о нем может высказать философия?

В основе социальной антропологии лежит запрет на то, чтобы человек понимался в качестве чего-то произвольного. Случайного. Как порождение социума. Ведь если снять этот запрет, то окажется, что социум можно изучать вне зависимости от человека. От того, есть он или нет. Но тогда нельзя будет изучать суеверия и примитивные сообщества. А изучение суеверий — одна из задач социальной антропологии. Социальная антропология делает невозможной мысль о социуме самом по себе. Она представляет его как проекцию человека. Невозможность мысли о социуме дополняется невозможностью помыслить культуру. С этим связано возникновение культурной антропологии. Равно как немыслимость политики обусловливает существование политической антропологии.

607

Философская антропология может быть понята как невозможность для мысли помыслить саму себя. А поскольку никто не хочет в этом признаться, постольку философскую антропологию выдают за знание того, как представлен человек в различных философских рассуждениях.

Иными словами, **философская антропология** — *это способ небывания нас философами,* отделывания от философии, указание на невозможность непосредственного восприятия человека. Философская антропология определилась как новая структура мышления, начиная с работы М. Шелера «Положение человека в космосе». «Положение» — пространственный территориальный термин. Поэтому его можно заменить словом «место». У времени нет положения. Т. е. время детерриториализовано. Философская антропология начинает процесс территориализации метафизических понятий. Опространствливания. Оказалось возможным, не зная, что такое человек, ставить вопрос о месте человека. Узнавать что-то другое. Ведь место не следует из сущности, природы человека. Поэтому игнорируется вопрос о сущности человека. Территориализованные понятия — это поверхность. Складка, след, глубина, низ, верх. Предел и граница. Всякое место полагает свой предел. Границу. Между тем ни одна точка поверхности не является привилегированной. На ней не написано, что она «точка» предела. Или что она точка отсчета. Ноль. Что же тогда определяет границу, и почему

возможна граница без центра.

2. Человек в модусе позитивности

В философской антропологии Шелера слово «человек» появляется не в языке самоотчета, а в языке внешнего наблюдения. Как термин научного описания. А это значит, что сам человек Шелера не интересовал. Его интересовала концепция человека, а также способ представления идеи человека в сознании европейца. А оно, это сознание, оказалось разорванным. Шелер насчитал в нем три идеи человека. А это очень много для одной головы, ибо головы у людей маленькие, а мир большой. И чтобы его поместить в голову человека,

608

нужно мир радикально упростить. Нужно из трех идей оставить одну. Одним из проектов такого упрощения и является придуманная Шелером философская антропология.

Тебя здесь, в России, никак не волнует количество идей в сознании европейца. Сколько их там содержится — одна, две или десять. Я даже думаю, что и среднему европейцу безразличен состав его сознания. Внешнее описание как бы экранизируется внутренним сознанием, защищающим жизнь от концепций жизни. Шелер полагает истину на стороне сущности. А если истина полагается на стороне сущности, то становится проблематичным существование индивидной множественности. Ведь для того, чтобы была сущность, достаточно одного — единого. А индивидного существования в мире много. Спрашивается, зачем? Чтобы ответить на этот вопрос, Соловьев полагал истину на стороне существования. Все, что есть, есть множественно. И поэтому есть истинно. Никаких ложных существований не может быть. Истина воспринимается непосредственно, мистически, как истина одного.

Чтобы объединить разнородные идеи, а именно, естественно-научную, античную и христианскую — нужна онтология, склеивающая их в одно целое. **М. Шелер** нашел такую онтологию **в конфликте жизни и духа.** Жизнь исключает всякую возможность существования духовного. А дух разрушает жизнь. В принципе «хочу хотеть» манифестируется смысл единого сознания европейского человека. На первый план этого сознания выступает воля вне зависимости от того, коренится ли она в духе или же в жизни.

Ради единства сознания Шелер жертвует его когитальностью. В философской антропологии Шелера Я и мысль, Я и душа больше не связаны. Если их связать, то нельзя будет объяснить, почему у собаки образуются желудочные соки при виде мяса. Ведь если у собаки нет Я, то у нее нет и души. Собака, как это думал Декарт, — это тело, а не душа. А тело сводится к физико-химии. В составе же физики нет таких понятий, как аппетит и влечение. Декарт отобрал у собаки душу, а Шелер ее собаке вернул. Для того чтобы у собаки появилась душа, нужно, чтобы она перестала мыслить и цепляться за Я. Никакое Я не имеет привилегии на

609

мысль. А если допустить, что Я задается языком, то тогда несвязанными оказываются уже сознание и язык.

Шелера не интересует вопрос о том, кто кого порождает: Я появляется из мысли или мысль — из Я. И то, и другое в его онтологии задается эволюционно. Это потом французы объявят, что и Я и мысль создаются средствами языка. Что все есть язык. У Шелера везде есть жизнь, которой противостоит дух.

М. Шелер отказывается от антропологической тавтологии и работает по преимуществу в слое метафор. Он отождествляет живое и психическое, чувственный порыв и душу. В качестве живого может быть названо то, что имеет бытие в себе. А бытием в себе немецкие философы называли внутреннее. Психическое. Центром жизни является не человек, а его бытие в себе. Энергия духа. Следовательно, жизнь человека вращается вокруг того, что к жизни не относится. Что ей противостоит. К духу. Если у Гегеля сознание борется с языком, то у Шелера оно вступает в борьбу с жизнью, восстанавливая свою субъектность. Ведь в пространстве жизни человек не может быть субъектом. А когда он становится субъектом, он перестает жить. Нельзя жить и быть субъектом. Антропология Шелера отличается от антропологии Фейербаха тем, что Шелер ради субъектности человека, именуемой духом, жертвует жизнью. А Фейербах жертвует субъектностью ради жизни.

М. Шелер полагает, что дух обладает большей ценностью, чем жизнь, чем все эти инстинкты, ассоциации, чувственные порывы и практический интеллект. *Но у жизни есть то, чего нет у духа. У нее есть чувственный порыв.* У нее есть душа, «тот пар, которым движимо все». Даже трансцендентальная апперцепция. У жизни нет духа. У духа нет души. Зато душа есть у жизни. И вот эту-то душу Шелер хочет одухотворить, полагая, что бездушный дух обладает большей ценностью, чем бездуховная душа.

Откуда дух взялся? Это не ясно самому Шелеру. Ясно лишь, что в терминах эволюции его не объяснить. Если бы мы могли его объяснить, то тогда получили бы глобальный эволюционизм Тейяра де Шардена. Но Шелер по-новому центрирует человеческое существование. Он полагает, что есть жизнь и еще есть дух. А он

610

за пределами жизни. Так вот центр жизни находится за пределами жизни. Каждый человек должен сбегать в сферу духа, поймать там какую-нибудь сущность, вернуться на землю и положить эту сущность в качестве основания своей жизни. Объективировать ее, рассчитывая на то, что после объективации появится воля. Дух. Например, человек сбегал в сферу духа и у него возникло понятие субстанции. А вот

обезьяна не сбегала, не одухотворилась. У обезьяны не возникло понятия субстанции. И поэтому она бежит от полуочищенного банана, не узнавая в нем обожаемый ею фрукт. А человек от него не убегает, ибо знает понятие субстанции.

Но обезьяна живет в замкнутом мире, а человек — в открытом. Наш мир прохудился. Стал дырявым. И продырявил его дух. Ведь если существо мира лежит вне мира, то в самом мире обнаруживается изъян. Дыра. И в эту дыру, в этот прокол реальности вытекает все содержание мира. Он опустошается. И пустой мир начинает вращаться вокруг пустого бездушного Я.

Понятие пустоты является наиболее плодотворным в антропологии Шелера. Пустота фиксируется им как нехватка. Как неудовлетворенное влечение. *Если бы человек начинал свою жизнь уже удовлетворенным, то ему не во что было бы изменяться, ибо у него не было бы пустоты.* И ему пришлось бы учиться соединять осязание со зрением, а зрение с пространством слуха. Ведь ниоткуда не следует, что-то, что я трогаю, и то, что я вижу, это один и тот же предмет. «Первичная пустота» — это пустота нашей души. Оестествленная, она предстает как мировая пустота. Как пустота мировой души. Оттуда, из пустоты, мы бросаем взгляд на самих себя как на некий посторонний предмет. Из пустоты сознания мы смотрим на себя как на нечто целое. Пустота предшествует вещам. И поэтому она онтологически более значима, чем вещи, которые в ней присутствуют или отсутствуют. К пустоте эти термины не применимы. Пустоту иногда называют бытием. Иногда духом. Условием того, чтобы вообще что-то присутствовало или отсутствовало. Пустые души не делятся, не имеют частей, потому что часть — это заполнение пустоты. Это некая полудуша. А полудуши не существуют. Не живут.

611

Животное всегда содержательно. Оно носит с собой свой предметный мир, как улитка раковину. Оно переполнено содержаниями. Человек бессодержателен. Он всегда пуст. И живет в пустом времени и в пустом пространстве. Он может начинать новый ряд явлений. А для этого должна быть точка отсчета. Должен быть ноль. Если бы не было пустоты, то не могло бы совершиться и первичное человеческое восприятие. Первичное человеческое действие. Чувственный порыв жизни скорее внушает, чем сообщает. Он создает язык для чувств, а не для мысли. *Одухотворить душу — значит сделать ее пустой. Источник пустоты — дух.* Чистая актуальность. Благодаря пустому взгляду со стороны духа мы можем затормаживать и растормаживать свои влечения. Можем отделять функцию от состояния и радоваться этой функции самой по себе. Можем извлекать импульс из ритма какого-либо инстинкта и наслаждаться им. Как, например, мы наслаждаемся сексуальным импульсом, отделяя его от инстинкта сохранения рода.

В пустоте человек превращается в личность, в того, кто может возвыситься над собой, над жизнью. *В Античности «нехватка» интерпретировалась как Эрос. В XIX в. она будет связана с волей. В XX в. — с пустотой.* Если в каждом человеке есть то, что растет и вырастает, то в каждом есть и то, что делается. То, что сделано. И когда сделанное в человеке доминирует над тем, что может только расти, тогда возникает пустота.

Шелер наивно полагает, что есть верх и еще есть низ. Выше всего — Бог. Ниже всего чувственный порыв. Чем ты выше, тем слабее. Чем ниже, тем сильнее. Самый слабый, конечно, Бог, ибо он самый совершенный. Сила таится в низости низкого. В несовершенстве жизни. Греки ошибались, думая, что где Бог, там и сила. Что формы бытия, чем они ближе к идее Бога, тем они могущественнее. Тем у них больше энергии самоосуществления. Ведь если бы это было так, то тогда бы мы могли наблюдать за саморазвертыванием чистых идей Гегеля. И в мире не решалось бы без нас. Мы были бы лишними на празднике жизни.

И не было бы зла, слепых порывов и безумных страстей. А они есть. Значит, для чего-то они нужны. Кто-то хочет, чтобы они были. Чтобы в мире было что-то демоническое. Это хочет совершенный, но слабый Бог. Сле-

612

довательно, делает вывод Шелер, поток силы идет снизу вверх, а не наоборот. И этот поток разрывает связи между сущностью и существованием. Это для экзистенциалистов важно установить, что чему предшествует: сущность существованию или существование сущности. Шелер же склонен рассматривать их бинарно, т. е. между ними нет никакого предшествования. Они есть во всякий момент, и во всякий момент между ними пропасть. Ведь если бы пропасти не было, то бессильный Бог, меняя сущность, изменил бы и существование. И наоборот.

На вершину высокого Шелер посадил «бытие через себя самого». Вообще немцы упрямо называют это бытие Богом и приписывают ему предикат священного. Бог для них не является чем-то трансцендентным. Ведь если бы он был трансцендентным, то он в своей полноте ни в чем бы не нуждался. А Шелеру надо было сделать так, чтобы он испытывал нужду. Чтобы Бог был неокончательным. Для этого он отделил сущность от существования, дух от души.

Человек хотел отделиться от природы. И отделился. Отделиться ему помогла пустота духа. Природа осталась в пространстве и времени. А человек оказался в ничто. Что является эвфемизмом пустоты. Человек ушел от природы, а пришел к ничто. Обживая ничто, он, как и предполагали Фейербах с Шелером, стал населять его земными образами, чтобы спасаться под их властью посредством культа и религии. Бытие, определяющее себя собой, внушило человеку святость. Ибо ничто в жизненном мире не может определять себя через себя. А если что-то себя определяет через себя, то оно вне жизни. Философская антропология Шелера помещает центр по ту сторону мира. А это значит, что Бог не

предшествует человеку, а человек не предшествует Богу. В каждый момент Бог знает человека, знающего Бога, что он есть. *Неокончательность Бога дополняется неокончательностью человека.* Шелер пишет: «Мне скажут, и мне действительно говорили, что человек не может вынести неокончательного Бога, становящегося Бога. Мой ответ в том, что метафизика — не страховое общество для слабых, нуждающихся в поддержке людей»[1].

[1] *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии.— М., 1988.— С. 94.

613

Шелер обессилил силу Бога. Лишил его креативной энергии. Бог никак не мог сотворить мир из ничего. Для того чтобы что-то сделать, ему нужно растормозить чувственный порыв. Существование зла. И благодаря силе зла осуществить свою божественную сущность. Богу нужен дьявол, ибо высшее в натурфилософии Шелера осуществляется силами низшего. Шелер понимает Бога не как христианин, а как неоязычник. «Как бытие через себя». А человек предстает у него как недочеловек. Как то, что отличается от животного только по степени. Поэтому у каждого человека есть всегда две причины. И два равноценных объяснения: психологическое и физиологическое. Например, ты можешь получить язву желудка. Как по физиологическим причинам, так и по психологическим. Но в любом случае это будет язва. Ибо душа и тело едины. Противоположны только дух и жизнь.

А это значит, что Шелер работает в новоязыческой установке на понижение уровня человека. У неокончательного человека возможен неокончательный Бог и единая картина мира в виде философской антропологии Шелера.

Если Бог слаб, а добро бессильно, то **почему же мир становится все лучше?** Ответ Шелера: *потому что божественное использует в своих целях энергию демонического.* Добро обманывает зло, а ум всегда сможет перехитрить чувство. По-русски говоря, нет худа без добра.

Но энергию жизни еще нужно передать бессильному совершенству верха. Эту передачу осуществляет человек-аскет, протестант. Делается это при помощи духа.

Подтвердим сказанное некоторыми цитатами.

«У духа нет собственной энергии»[2]. А это значит, что дух всегда без плоти. Он где-то там, в пустом пространстве нуля. А ты здесь, в пространстве жизни. И ты отсюда ему туда должен поставлять энергию своих влечений. Для этого ты должен сказать «нет» жизни. Ты должен стать аскетом. Всякий человек, говорит не без гордости Шелер, является протестантом. Вернее,

[2] *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии.— М., 1988.— С. 73.

614

люди — это протестанты, а православные — это, видимо, еще неокончательные люди. Но если дух лишен силы, то что же может заставить нас говорить «нет» жизни? Ничто не может. А коль ничто нас не принуждает, так мы можем и не говорить «нет» жизни.

«Человек должен научиться терпеть самого себя»[3]. Потому что если он вступит в борьбу со своими влечениями, то тем самым только умножит их силу. Со злом нужно бороться окольно, опосредованно. Не прямо. Как бы не обращая внимания на склонности, направляя энергию на сторонние, но высшие ценности.

Наивно полагать, что дух возникает в результате аскезы. Ибо тогда будет неясным то, что позволяет совершить аскезу. Складывается противоречивая ситуация. С одной стороны, надо быть аскетом и прямо говорить «нет» жизни, с другой стороны, этого делать не надо. Нужно «нет» говорить косвенно, говоря «да» как «нет». Иными словами, если Бог ничего не может, то и духу все не по силам.

«Дух идеирует жизнь»[4]. Иначе говоря, и Шелер согласен с тем, что у него дух получился какой-то анемичный. Что он у него не только жизни, но даже видимости жизни ничего противопоставить не сможет. Чтобы спасти понятие духа, Шелер вводит представление об акте идеации. Вот у тебя, говорит Шелер, болит рука. И тебе эту боль надо снять. Ты ее снимаешь. Пьешь баралгин. Это одно дело. Вернее, это содержательная сторона дела. Но ту же самую боль ты можешь рассматривать абстрактно, поставив вопрос о том, что такое боль сама по себе, помимо того, что она у тебя здесь и теперь. Т. е. ты хочешь узнать, как должен быть устроен мир, чтобы в нем вообще была боль? Вот такого рода вопрос Шелер называет духовным актом, актом идеации. Одним взглядом на один пример из жизни ты устанавливаешь сущностную форму, которая имеет силу для бесконечного множества вещей этой формы. Правда, Шелер забыл сказать, что эта сила — сила логики. Что в жизни она ничего не значит.

[3] *Шелер* М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии.— М., 1988.— С. 75.

[4] Там же.— С. 84.

615

Если суть духа в акте идеации, то, опираясь на такой дух, никто не сможет сказать «нет» жизни. Зачем же человеку нужен акт идеации? Зачем ему дух? Этот вопрос Шелер оставляет без ответа. Мир — не логический процесс. В нем есть сила, натиск, порыв. И еще есть что-то, сопротивляющееся этому порыву. И это что-то — Бог. А человек переживает факт сопротивления. Из переживания возникает идея реальности. И только потом, за ним, за переживанием, возникают перцептивный и интеллегибельный образы мира.

«Переживание реальности дано не после всех наших представлений о мире, а предшествует им»[5], т. е.

реальность сопряжена с порывом, а не с сознанием.

А что же есть в духе? В нем есть идея. **Дух философской антропологии Шелера пуст, как дистиллированная вода. Как инертный газ. Его не оживит никакая энергия влечения и не возродит ни один жизненный порыв.** Ему не поможет и сублимация. Единая наука о сущности человека не состоялась. И вряд ли состоится.

3. Плеснер. Человек - это не только личность

В Европе хорошо налажено производство знаков. Реально, допустим, еще ничего не сделано, а знаки уже расставлены. Имена даны. Основания положены. И кто-то первый. И что-то заявлено как новое. Например, философская антропология. Ну нет в ней ничего нового. И ничего интересного. А знак есть. И он отсылает к другому знаку. Идет перемигивание знаков. Шелер подмигивает Плеснеру. Плеснер — Гелену и так дальше. Пока где-то рядом не возникнет другая цепь означающих.

Вот вышла работа М. Шелера «Положение человека в космосе», а тут Плеснер со своими «Ступенями». Плеснер — настоящий ученый, и поэтому он написал тяжеловесное, многостраничное сочинение. Но его читать трудно. Времени на это нет. А вот Шелера читать легко, потому что он издал маленькую брошюрку, а в ней то же самое, что у Плеснера. Плеснеру не повезло. Первым прочли Шелера. Его и стали считать

[5] *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии.— М., 1988.— С. 64.

616

основателем философской антропологии. Хотя **он,** Плеснер, такой же изобретатель ментальных знаков, как и Шелер.

В конце концов Шелеру тоже не повезло. Пока он встраивался в мыслительный процесс со своей новой натурфилософией, появился Хайдеггер с «Бытием и временем». С другим знаком. И этот знак, к неудовольствию Шелера, оттеснил философскую антропологию. Затмил ее, сделав ее чем-то второстепенным, малозначительным. На фоне Хайдеггера философская антропология обнаружила свою пресность, отсталость мышления.

Экзистенция не имеет ни пола, ни тела. И потому Хайдеггеру не нужно было тут бытие встраивать в поток эволюции, в бесконечную цепочку причин и следствий. У него не было надобности в новой натурфилософии. Его экран экранировал. А Шелеру с Плеснером никак нельзя без природы. У них экран тавтологий прохудился, и в образовавшиеся дыры посыпалось все содержание космоса. Поэтому они космисты. Хайдеггер «мог отвлечься от физических условий «экзистенции», ибо хотел на экзистенции прояснить, что подразумевается под «бытием». Но это отвлечение от физических условий — тут-то выглядывает копыто — становится роковым... Может ли «экзистенция» быть не только отличена, но именно отделена от «жизни», и насколько жизнь фундирует экзистенцию... Стоит однажды убедиться в невозможности свободно парящего измерения экзистенции, как возникает необходимость ее фундировать. Как выглядит это фундирование и какую силу оно имеет? Сколь глубока ее связь с плотью? Этот вопрос оправдан, ибо настроено может быть только телесное существо, и только оно может бояться. Ангелам страх неведом. Настроенности и страху подвержены даже животные... Поэтому нет пути от Хайдеггера к философской антропологии»[6].

Кто может бояться? Ответ на этот вопрос отделил Хайдеггера от философских антропологов. У Хайдеггера страх фундаментальнее, первичнее телесности. У Плеснера тело — более фундаментальное понятие, чем страх. Антропология Хайдеггера помещает страх

[6] *Плеснер X.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии.— М., 1988.— С. 525 — 526.

617

в структуре бытия вне зависимости от того, имеет человек тело или нет. Плеснер делает экзистенцию производной от тела. У него боится тело, и в этом смысле страх не принадлежит только человеку. Если же прав Хайдеггер, то бояться должны и ангелы. Если прав Плеснер, то экзистенциалы появились сначала у животных. А уже потом у человека.

«Мы, — пишет Плеснер, — не можем признать основного положения Хайдеггера, согласно которому изучению внечеловеческого бытия должна предшествовать экзистенциальная аналитика человека»[7].

Человек — ключ к обезьяне. К бытию. Так полагает Хайдеггер. Нет, обезьяна — ключ к человеку. В структуре нечеловеческого бытия находится истина человека. Таков тезис Плеснера. Хайдеггер восстанавливает пустоту философских тавтологий, как экран самосознания человека. Плеснер требует наполнить эту пустоту содержаниями. У Хайдеггера человек, «глядя на вопрошаемое, интересуется собой»[8]. У Плеснера он интересуется миром.

Теория эксцентричности Плеснера устраняет точку поворота человека к самому себе и относит его «к одному ряду вместе со всеми вещами этого мира»[9]. Всякая вещь есть нечто большее, чем сознание вещи. А поскольку категории рассудка работают в пределах сознания, постольку вещи как они есть даны не категориям сознания. Для их описания нужно использовать доопытное. А оно усматривается, переживается, созерцается. Опытное как-нибудь да означено, доопытное — не означено. Поэтому никакая вещь не дана всей полнотой в знаке. Даже мысль есть нечто большее, чем сознание мысли. В поле, задаваемом экраном сознания, мы можем получить удвоенное сознание, но не можем взглянуть на

вещи в их доопытном значении. Чтобы сделать возможным этот взгляд, нужно пробить пустоту тавтологий. Тотальная рефлексивность жизненной системы «дана, — как пишет Плеснер, — без бессмысленного удвоения субъектного ядра»[10]. Без Я, равного

[7] *Плеснер X.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии.— М., 1988.— С. 98.

[8] Там же.— С. 98.

[9] Там же.— С. 98.

[10] Там же.— С. 125.

618

Я. Без самоузнавания глаза. Дана как позициональность. Что, в свою очередь, позволяет, например, различить личность и человека. Там, где появляется личность, исчезает человеческое. А где сохраняется человек, нет места личности. Человек и личность несовместимы, ибо человек коренится в доопытном, неозначенном, а личность появляется в точке удвоения. «Наука не может и не имеет права ограничиваться человеком как личностью»[11].

Когда Я мыслит, Я не есть мысль. Я — вне мысли. Человек чувствует, но никому не придет в голову сказать, что человек — это чувство. Человек говорит, но он больше, чем язык. Т. е. он всегда эксцентрик. Он находится не здесь и теперь, но за ними. В ничто. Вне места и времени. Вот эта неуместность и безвременность Я опустошает пространство и время.

В силу эксцентричности никто не знает о себе самом, он ли еще это, кто плачет и смеется, думает и принимает решения, ибо всякое Я где-то вне плача, смеха и мысли, ибо оно не есть плач, смех и мысль. Ну а если никто не знает себя, то на этом незнании могут покоиться ложные чувства. Ведь может быть так, что Я-то как раз и не плачу, когда я плачу. Ложные чувства раздвоенного человека делают возможным искусство актера. Превращение в другого человека. Все люди эксцентричны. Все раздвоены. И поэтому все
актеры.

Вот этот феномен «эксцентризма» используется Плеснером для того, чтобы показать негодность всякого экрана сознания. Нет такой точки, в которой бы человек повернул к себе. Куда бы он не повернул, нигде его нет. И поэтому всюду промах. Попадание в пустое место. *Я никогда не схватывает себя как Я в актах рефлексии. Оно схватывает не себя, а свое прошлое.* Там, где оно было. И что оно уже не есть. Рефлексия повернута к прошлому. К содержанию. Она не ведет мысль к мысли, она ведет ее к прошлому мысли. Я всегда в нулевой позиции. И сознание всегда происходит в момент нуля. А рефлексия требует содержания. Поэтому она не ведет к сознанию.

" *Плеснер X.* Ступени органического **и человек // Проблема** человека в западной философии.— **М., 1988.— С. 99.**

619

Тем не менее люди поступают согласованно. Несмотря на рефлексию. А согласованно они поступают потому, что есть то, что Плеснер называет совместным миром. И что Хомяков называл собором. Во-первых, собор (Мы) предваряет всякое Я и Ты. Во-вторых, этот мир не окружает человека, не является его окружающей средой; и не заполняет человека, не являясь его внутренним миром. Он несет Я. Совместный мир полагается как индивидуальность как одно сознание, по которому точечно разбредается множество нулевых Я. Благодаря прозрачности нуля твое Я везде, в каждой точке сферы совместного мира.

Плеснер, отказавшись от пустоты тавтологий, опирается на пустоту нонсенса. Бессмыслицы. **Три антропологических закона Плеснера** — это три бессмыслицы, пробиваясь через которые можно получить смысл феномена человека.

Первый оксюморон[12] звучит как закон естественной искусственности. Искусственность естественна для человека, ибо он должен еще стать тем, что он уже есть. Антропологический нонсенс наращивается, уплотняется игрой «уже» и «еще». «Уже есть» и «еще стать». Нужно еще стать тем, что ты уже есть. Что упало, то пропало. Человеку никогда не вернуть естественности. Непосредственности. А если нет прямоты непосредственного, то появляется окольность действия искусственного. Человек вынужден делать то, что есть. Будучи вне времени и пространства, человек пребывает как существо бездомное и безродное. Как то, что укоренено в ничто.

Второй оксюморон Плеснера указывает на опосредованную непосредственность. Ведь все, что человек знает, он знает как содержание сознания. И только уже потом он знает это «что» как вне сознания сущее.

Третий оксюморон Плеснер представляет как утопическое местоположение. Ни один человек не имеет своего места. Своего дома. И это стало причиной существования его культуры. Чтобы найти место, надо верить. Веру дает религия. Религия и культура несовместимы.

[12] Оксюморон (оксиморон, греч. oxymoron) — букв. остроумно-глупое. В данном контексте используется как характеристика антропологических законов Плесмера.

620

Теория эксцентричности человека полагает, что все люди одинаковы. Каждый может занять твое место, ибо оно нулевое. Незаменимость дает человеку не культура, а религия.

Смысловым окном антропологических законов Плеснера может быть восклицание К. Хомякова «Пора домой!», если это восклицание понимать в качестве знака русской философии.

Русские философы создают экран отражения человека так, чтобы возникало не тождество его самосознания и не коммуникация с другими, а настроенность на целое. Эта настроенность указывает не на твое незаменимое место, не на твое Я, а на соучастие и *на принадлежность к тому, что отсчитывается не от тебя.* И может работать как за тебя, так и против тебя. Или без тебя. Поэтому «место» в русской антропологии это всегда нечто безликое. Например, это город, служба, стол, лавка, дом. Конечно, без места — ты никто. У тебя нет никаких прав. А вот ты занял место, и у тебя есть права и обязанности. Но это не твои права. Они принадлежат всем служилым людям, кто бы они не были. Иначе говоря, место сопряжено со служением и только потом с твоими правами и обязанностями. Вне служения нет никаких прав у человека. Он бездомен, неуместен и одинок.

Антропология Плеснера строится в предположении, что человек имеет права и обязанности вне зависимости от места, от служения. Даже в нулевой точке отсчета. А нулевая точка отсчета — это пустая тавтология «Я есть Я».

4. Гелен: Нулевая антропология

«Человек» А. Гелена издавался в Германии 12 раз, больше чем «Вехи» в России. Гелен берет такой момент судьбы человека, когда дух еще мыслится, но уже потерял свою силу. Его уже нет, а мы все еще говорим о нем. Так вот, антропология Гелена приостанавливает бессмысленное говорение, надеясь в открывшейся паузе увидеть по-новому суть человека.

Во-первых, «недостаточно мыслить исходя из жизни в биологическом смысле...». Если мы будем мыслить дух исходя из жизни, то дух станет тем, что противо-

621

стоит жизни. Чтобы действовать в мире, человеку нужно будет опираться на то, что не является частью мира. Где представления о духе, там и метафизика с ее бинарными оппозициями. Вот, например, Шелер с Плеснером. Они метафизики. Гелену надоела метафизика. Поэтому, во-вторых, «надо заключить в скобки всякую теорию, сознательно или по недосмотру ориентированную метафизически...»[13].

Разрушать бинарное мышление о человеке можно несколькими способами. Можно, как Ницше, взять одну сторону оппозиции, удвоить ее интенсивность и затем противопоставить исходной стороне. Например, человеку противостоит не обезьяна и не ангел, а удвоенный человек. Сверхчеловек. А обезьяне — удвоенная обезьяна. Сверхобезьяна. Можно, как Гелен, искать третий термин. Например, становление. В нем содержится и бытие, и не бытие. Или заумь, в которой содержится и ум, и отсутствие ума. На этом пути предпринята попытка преодоления субъект-объектной дуальности. Одним из результатов этой попытки стала философия виртуалистики.

Гелен ищет **нейтральные термины,** т. е. такие термины, которые не отсылают к бинарным оппозициям. Ведь когда ты говоришь о человеке, ты говоришь о том, что не относится ни к порядку внешнего, ни к порядку внутреннего. Ни к душе, ни к телу. А это значит, что можно построить нулевой антропологический дискурс. Или, как говорит Гелен, *можно описать человека в психофизически нейтральных терминах.* Что же можно узнать о человеке, ничего не зная о душе и теле, о материальном и идеальном?

Гелен полагает, что наука о человеке невозможна. А делать высказывание о человеке приходится. Язык заставляет. И это становится делом философии, которая использует материал наук. Но есть две науки: биология и психология. А человек — один. И было бы хорошо создать одну науку о человеке. Но как это сделать? Заметим, что Шелер конструировал одну идею о человеке. Гелен же мечтает об одной науке. Т. е. философская антропология выстраивалась немцами в модусе какой-то параноидальной идеи.

[13] *Гелен А.* О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии.— М., 1988.— С. 156.

622

Для того чтобы это сделать, нужно отложить в сторону всю проблематику дуализма. И построить нулевой дискурс, т. е. помыслить человека за пределами бинарного мышления. В точке отсчета, которая есть до всяких различений. Например, действие. Это и не тело и не душа. И не психология и не биология. Оно может быть как на стороне субъекта, так и на стороне объекта. Действие нейтрально. Из нулевого действия складывается культура. Труд. И дисциплина.

Биологически человек является существом примитивным. **Неспециализированным.** Потерявшим инстинкт. Но благодаря своей неопределенности он может двигаться по логике смысла.

В нулевой антропологии Гелена впервые ясно указано **место души** в структуре европейской ментальности. Во-первых, *душа — это нарушение связи с действием.* Во-вторых, душой именуется отстойник. Пространство желаний, фантазмов, интересов, для которых нет механизма осуществления. *У деловых людей нет души.* У них идет нормальный круговорот действенных желаний. А вот если случится обрыв, закупорятся каналы сообщения с действием, то возникнет душа. Внутренний мир. Души есть у сердечных людей. Со временем они у них распухают, мешая им жить. Душа — это бездна, зияние, которое отделяет наши потребности от исполнения. Человек с волей к жизни использует отсрочку для того, чтобы затем эффективно действовать. Сердечный человек застревает на отсроченном. В паузе. В бездне. И поэтому **у** него то, что вовне, не сопряжено с тем, что внутри.

623

Глава 6. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

1. Понятие философии науки

Философия науки — это философская дисциплина, предметом которой является исследование науки как особой формы духовной деятельности человеческого общества. Философия науки изучает сущность науки, ее функционирование в системе общества, ее связь с иными видами духовной деятельности человечества и отличие от них. Философия науки в ее современном виде приобрела свой статус в XX столетии. Ее становлению способствовали бурное развитие исследований по истории науки, философским проблемам конкретных наук, роли и значения науки в жизни общества, а также исследований по логической, методологической, психологической и социологической проблематике научного познания. В это время по тематике философии науки учреждаются специализированные научные журналы, реферативные и исследовательские издания, проводятся международные и региональные конгрессы, конференции и симпозиумы, открываются кафедры и отделения в университетских и научно-исследовательских центрах, где целенаправленно готовятся кадры для педагогической и научной деятельности.

Особую остроту приобретают проблемы природы и сущности науки, принципов развития научного знания. Философский статус философии науки состоит в
624
том, что то или иное решение указанных проблем существенным образом связано с принятием определенных онтологических, гносеологических и аксиологических принципов, разрабатываемых в различных философских направлениях и имеющих различное содержание. Последнее обстоятельство влияет на то, что до сих пор мы имеем некоторый спектр различных ответов на поставленные вопросы, а не одно единственно верное и бесспорное решение. Разумеется, что это также зависит не только от разных принимаемых в философии науки теоретико-познавательных, онтологических и аксиологических установок, которые зачастую зависят от индивидуальных предпочтений конкретных исследователей, но и от объективных трудностей.

Проиллюстрируем это частным примером. Допустим, что конкретный автор пытается дать обоснованный ответ на вопрос о развитии науки. Тот факт, что наука развивается, в общем виде является очевидным и не требует особого доказательства. По крайней мере, количество накопленного знания в определенный исторический период больше, чем его было в предшествующие эпохи. Но решение проблемы развития науки наталкивается на гораздо более сложные вопросы. А именно. Каков механизм развития науки? В чем конкретно состоит новизна приращиваемого знания? Что сохраняется (остается преемственным) в новом знании от старого? Что отбрасывается в процессе развития науки и на каком основании (ошибка, заблуждение или исторически необходимая научная истина, которая на новом этапе утратила свою объяснительную функцию и эвристическую роль) ? Как только мы обнаружим глубину и сложность поставленных вопросов, которые требуют обращения к истории и современному состоянию конкретных наук (математики, физики, биологии, психологии, социологии, лингвистики, химии и пр.), то нам станут понятными указанные выше объективные трудности. Никакой современный исследователь не в состоянии освоить все многообразие существующего научного знания. В лучшем случае он может быть специалистом в нескольких частных дисциплинах. Поэтому мы очень часто имеем дело с рассуждениями об общем развитии науки, которые проводятся по аналогии с развитием частных разделов
625
научного знания и на их примере. Этот факт следует учитывать и всегда иметь в виду, что общие модели развития науки могут и даже должны приниматься с учетом отмеченных объективных трудностей. Из этого следует еще один важный вывод. Развитие и сущность каждой конкретной дисциплины имеет общие моменты и в то же время специфику, по сравнению с другими дисциплинами. Поэтому перенос конкретно-научных моделей развития данной области знания на другие дисциплины требует особого внимания, потому что можно, сохраняя общие черты, потерять специфику той дисциплины, на которую осуществляется указанный перенос модели. Следует учитывать общий принцип, что предмет конкретной науки накладывает специфические особенности не только на понимание ее развития, но даже на методы исследования в ней. Особенно это обстоятельство будет ясным, если мы примем во внимание существование наук не только естественных, но также общественных и гуманитарных.

Философия науки в целом может быть представлена как система, в качестве элементов в которую включены философские принципы и общие законы развития, связывающие и объясняющие понятия и законы наук о природе (естествознания) и наук о человеке (общественных и гуманитарных наук). Такое понимание философии науки позволяет в определенном смысле снять указанные выше объективные трудности и в то же время четко обозначить место и роль философии в современном научном познании и место науки в жизни современного общества, ее связь с моралью, религией, эстетикой и правом. Философия науки, являясь дисциплиной, сложившейся в результате междисциплинарного синтеза философии, науки и ее истории и различных психологических и социологических науковедческих исследований, позволяет решить проблемы, связанные с интенсивным развитием и распространением узкой специализации, когда ученый, предстающий в глазах других людей одним из ярких представителей цивилизованного человечества, не может видеть из «узкой норки» своей специальности

всего звездного неба и тем более создать общую картину мира, связать науку с жизнью человеческого общества. Такой ученый, не знающий и зачастую не желающий знать общих мировоз-

626

зренческих принципов и закономерностей, превращается, по меткому замечанию Ортега-и-Гассета, в «ученого невежду», «современного дикаря», не выделяющегося в этом отношении из общей массы людей. Конечно же, такая характеристика не может быть отнесена к таким великим личностям, как Г. Галилей, И. Ньютон, А. Эйнштейн, В. Гейзенберг, Н. Бор, потому что они знали значение философии в науке. Именно философия позволяла им прорывать узкий горизонт конкретной науки, давала возможность ставить судьбоносные проблемы в своей собственной области исследований, проблемы, решение которых и было конкретным «шагом за горизонт» (В. Гейзенберг), шагом, который являлся весомым вкладом в расширение и уточнение общей картины мироздания.

В XX веке возникло несколько концепций в философии науки, которые находились в постоянном конкурентном и критическом отношении друг к другу. Все они стремились создать наиболее адекватный образ науки, в той или иной мере опираясь на нее. Но выбор угла зрения на понимание науки был разным. Для того, чтобы описать основные концепции в философии науки, можно использовать следующее наблюдение. В ранних методологических концепциях наука трактуется как совокупность теорий, реальный ученый исключен из сферы анализа, процессы открытия научных истин, творческая научная деятельность человека относятся к интуитивно-психологическим моментам, сугубо индивидуальным субъективным актам. Главное внимание уделяется не процессу научного творчества, а результату. Поэтому, если можно так выразиться, главным героем методологических построений в ранней философии науки XX века оказывается *теория.* Именно она находится в центре внимания и анализа исследователей. На этом этапе изучается структура научных теорий, уровни научного познания, связь между ними, логико-методологические принципы и методы научного исследования. В это время создается абстрактный образ науки, который идеализируется. Связь с историей науки, с реальной практической деятельностью ученых, с функционированием науки в обществе не учитывается совсем. Проблема развития науки в этот период практически не ставится именно потому, что научное знание,

627

понимаемое как совокупность обоснованных теорий, просто экстенсивно расширяется. Именно такой подход характерен для **логического позитивизма,** первой методологической концепции, анализ которой с целью выявления ее сильных сторон и недостатков послужил основанием для становления и развития философии науки. Второй авторитетной концепцией постпозитивистского периода был **критический рационализм,** отличительными особенностями которого явились интерес к развитию научного знания, критическое отношение к логическому позитивизму, более углубленное рассмотрение природы научного знания, реабилитация значения философии после уничижительной критики ее со стороны логических позитивистов. В рамках критического рационализма можно выделить фальсификационизм Карла Поппера и методологию исследовательских программ Имре Лакатоса. Парадигмальная философия науки Томаса Куна занимает особое положение, акцент в ней смещается с анализа теории как структурного элемента науки на исследование особенностей деятельности научного сообщества.

Все указанные концепции в философии науки базировались на материале естественных наук. Природы гуманитарного знания они в лучшем случае не касались, а в более крайних вариантах считалось, что гуманитарное знание является неточным, недоросшим до образца естественных наук, поэтому методы точных наук можно с успехом распространить на гуманитарные науки. Такая точка зрения с методологической и философской позиции является слишком узкой, поэтому, расширяя сферу философского анализа науки, мы рассмотрим одну из авторитетных концепций в этой области, которую можно условно назвать герменевтической. Она учитывает специфику гуманитарного знания как знания принципиально диалогичного и интерпретационного.

Рассмотрим указанные концепции более подробно.

2. Логический позитивизм

Логический позитивизм изначально образовался как европейское движение ученых, логиков и методологов науки, сложившееся на базе так называемого

628

«Венского кружка», который был организован в 1922 году М. Шликом на кафедре философии индуктивных наук Венского университета. В этот кружок в разное время входили Р. Карнап, Ф. Вайсман, О. Нейрат, К. Гедель и др. В 1929 году был опубликован манифест этого движения «Научное миропонимание. Венский кружок». Далее очень быстро возникают контакты с группами единомышленников из некоторых университетов Европы и США, с кружком устанавливают связи Ф. Франк, Э. Кайла, Э. Найгель, А. Айер, Г. Рейхенбах и др. В 1930 г. начинается издание позитивистского журнала «Erkenntnis» («Познание»). После связанной с фашистской агрессией эмиграции основных представителей логического позитивизма в Англию и США это направление стало там очень популярным и обрело множество сторонников. Почему логический позитивизм получил фактически мировую известность? Дело в том, что логический позитивизм ставил задачи действительно чрезвычайно важные и актуальные: найти достоверный базис научного познания, разработать такой образ науки, который отличал бы ее от иных видов интеллектуальной деятельности человека. Проблема поиска достоверного базиса научного познания, конечно, не является новой в философии. Но особенностью

логического позитивизма является то, что его представители хорошо знали достижения современного им естествознания и существенно использовали в своей работе современную математическую логику, многие аспекты которой были ими же и разработаны. Согласно концепции логического позитивизма, действительность является совокупностью состояний вещей в окружающем человека мире. Такие состояния (свойства) могут быть эмпирически обнаружены и выражены в элементарных **атомарных предложениях,** которые были ими названы «протокольными предложениями». Совокупность протокольных предложений составляет достоверный базис научного знания. Его можно легко получить, опираясь на наблюдение и эксперимент. Поскольку органы чувств и приборы, которые являются искусственным «продолжением» органов чувств, устроены для всех людей примерно одинаково, мы не можем им не доверять. В свою очередь, использование логического аппарата предоставляет

629

возможность образования структурно более сложных молекулярных предложений (например, с использованием логических связок конъюнкции, дизъюнкции, импликации и отрицания), с помощью которых можно описывать связи и отношения между состояниями вещей. Поэтому даже с использованием самого простого языка логики высказываний можно выразить достаточно простые эмпирические данные. Если же использовать более богатые логические средства (например, логику предикатов), то можно получить высказывания большей степени общности. Например, высказывания «Существуют такие *x,* которые обладают свойством Р» (символически $\exists x\, P(x)$) или «Все χ обладают свойством Р» (символически $\forall P\ (\chi)$), где χ — переменная, областью определения которой является множество объектов из исследуемой области, *а Р* — соответствующее свойство этих объектов. Истинность такого рода высказываний проверяется эмпирически. Например, если область определения χ — множество химических элементов, а свойство *Р* — наличие кристаллической решетки, то первое высказывание окажется истинным, а второй — ложным. Итак, эмпирическое знание является совокупностью атомарных и молекулярных предложений. Достоверность атомарных предложений не подлежит никакому сомнению, т. к. они фиксируют (описывают) явления нашего чувственного опыта. Такое знание является *базисным.*

Но кроме эмпирического уровня знания существует уровень теоретический. Последний образуется при помощи индуктивных обобщений и гипотетических приемов введения нового знания. Эмпирический и теоретический уровни научного знания являются двумя структурными уровнями теории. На теоретическом уровне впервые появляются такие важнейшие научные понятия, как научная гипотеза и закон науки, и остро встает проблема обоснования и проверки научных гипотез и законов. Необходимо установить связь между этими уровнями. Обоснование теоретических положений осуществляется при помощи их проверки эмпирическими фактами. **Процедура проверки получила название редукции (сведения)** *теоретического знания к эмпирическому.* Проводилась она следующим образом. Из общего теоретического положения выводились след-

630

ствия, которые проверялись при помощи опыта. Если следствия оказывались истинными, то теоретическое высказывание получало опытное подтверждение, и чем больше оно имело эмпирических фактов, его подтверждающих, тем более оно считалось обоснованным и научным. Такой принцип обоснования теоретического знания получил название **принципа верификации.**

Но далее возник вопрос, ко всему ли знанию может быть применен принцип верификации. Достаточно очевидным был тот факт, что не всякое даже научное знание может быть обосновано таким способом. Например, математические положения такого обоснования не требуют. Природа математики иная, в ней нет теоретического и эмпирического уровней.

Логические позитивисты предложили использовать в методологии науки понятия аналитических и синтетических высказываний. *Аналитическое высказывание* при определении его истинности не требует соотнесения с действительностью как способа проверки, поскольку к ней вообще не относится. Например, чтобы проверить истинность высказывания «Квадрат имеет взаимно перпендикулярные диагонали», необходимо знать определение квадрата и некоторые геометрические теоремы, которые вместе в качестве следствия дадут свойство перпендикулярности его диагоналей. Никакая эмпирическая проверка ничего не добавит. В лучшем случае она окажется бесполезной, а при внимательном отношении возникнет сложнейший вопрос о том, является ли геометрия Евклида соответствующей нашему миру. Все законы логики также не требуют эмпирической проверки. Например, закон исключенного третьего «*а* или не-*а*» (где *а* — любое высказывание) является всегда истинным в результате определений союза «или» и отрицания. Кроме того, любое высказывание вида «*S* есть *Р*» (где *S* — субъект, т. е. предмет мысли, а *Р* — предикат, т. е. свойство, приписываемое предмету), в котором свойство *Р* содержательно входит в понятие S, будет также аналитическим. Например, «Полковник воздушно-десантных войск Н.К. является офицером» будет истинным потому, что свойство «быть офицером» входит в содержание понятия «полковник воздушно-десантных войск» и ничего нового к нему не добавляет.

631

Совокупность аналитических высказываний была названа *формальным знанием* как по способу проверки, так и по отношению к действительности, о которой они не несут никакой информации.

Синтетические высказывания отличаются от аналитических тем, что они информативно содержательны, и их истинность должна устанавливаться при помощи эмпирической проверки. В

синтетических высказываниях типа «*S* есть *P*» предикат является новым знанием по отношению к субъекту. Например, истинность высказывания «Полковник воздушно-десантных войск Н.К. совершил уголовное преступление» проверяется опытным путем. Проверка высказывания «Некоторые металлы являются ковкими» тоже требует обращения к опыту.

Совокупность синтетических высказываний называется *содержательным знанием.*

Все ли синтетическое знание может быть проверено на опыте? Логические позитивисты отвечают на этот вопрос отрицательно. Часть синтетического знания, которую можно верифицировать, является *знанием научным,* а другая часть, которую нельзя верифицировать, относится к ненаучному знанию. Многие философские и религиозные высказывания (например, «Материя бесконечна в пространстве и времени», «Бог является творцом мира») в принципе не могут быть верифицированы и, следовательно, не относятся к науке. Так критерий верификации как принцип обоснования научного знания превратился в логическом позитивизме в *критерий демаркации* науки от не-науки.

И, наконец, логическими позитивистами был сделан еще один шаг. Принцип верификации был соединен с *критерием осмысленности.* Всякое верифицированное знание является осмысленным. К формальному знанию понятие смысла не может быть применено, т. к. это знание не относится к содержательным наукам, и его научность устанавливается особыми методами. Это, в частности, привело к истолкованию математики как некоторого инструментального средства, облегчающего описание и исследование в науках о природе. Осмысленным (и в этом отношении подлинно научным) является только верифицированное содержательное знание. Все, что не относится к науке — знание бес-

632

смысленное. **Иными словами, принцип верификации в** логическом позитивизме говорит о том, что утверждение, которое нельзя эмпирически проверить, не имеет эмпирического значения (смысла). Несостоятельность такого рода вывода основана на отождествлении понятия смысла с эмпирическим значением.

Каковы теоретико-познавательные и онтологические основания концепции логического позитивизма? Поскольку наука, с точки зрения логических позитивистов, должна опираться на достоверный базис, каковым является эмпирическое знание, представляющее в свою очередь совокупность лингвистически описанных данных наблюдения, постольку предметом науки является не объективный мир, а субъективная реальность, как бы мы ее ни называли, — данными наблюдения, чувственным или внутренним опытом, протокольными предложениями — все это уже не имеет значения. В лучшем случае можно сказать, что объективная реальность и сущность природных процессов даны исследователю как его субъективное восприятие и что настоящей его задачей является точное их описание. Такая точка зрения в гносеологии называется *феноменологическим эмпиризмом.* Разум при помощи логических методов лишь обрабатывает данные наблюдения. Даже в том случае, когда разум творчески выдвигает новые гипотезы и теории, решающая роль отводится не ему, а эмпирической проверке. Такая позиция неизбежно ведет к редукции научного познания в целом, к эмпирическим данным. И более того, поскольку мир доступен человеку только посредством чувственных восприятий, то они и являются подлинным достоверным предметом изучения. Иными словами, изучаем восприятия, а результаты их изучения приписываем природе, переживания субъекта выдаем за свойства объекта.

Таким образом, в логическом позитивизме вследствие принятия такой гносеологической установки вырабатывается специфическое понимание предметных оснований науки, появляется особая онтология. **Резко разделяя сущность и явление, логические позитивисты уделяют основное внимание явлению:** *достоверным базисом науки становятся чувственные данные, описание которых приводит к языковым конст-*

633

рукциям, объединяющимся при помощи логических приемов в концептуальные (теоретические) структуры. Имеется ли у нас в данном случае возможность обоснованно говорить о существовании независимого от человека объективного мира? Любая разновидность феноменологического эмпиризма на этот вопрос отвечает отрицательно. Существовать — значит быть наблюдаемым в опыте индивидуального субъекта. В истории философии было много вариаций этой субъективно-идеалистической позиции. Один из лидеров логического позитивизма Р. Карнап утверждал, что существовать — значит быть элементом концептуального каркаса. Внешний мир, природа фиксируется в чувственном опыте человека как совокупность независимых друг от друга атомарных фактов, которые описываются в протокольных предложениях. Если имеется возможность включить эти предложения в верифицированную теоретическую систему (концептуальный каркас), то только в этом случае можно говорить о существовании атомарных фактов (состояний вещей) и описать их связи и отношения. Следует заметить, что данная точка зрения удачно подчеркивает одну из основных функций науки — функцию описания, поэтому логический позитивизм имел много приверженцев среди естествоиспытателей. Но доказательство существования независимого от человека объективного мира с этих позиций оказалось невозможным. И в заключение хотелось бы сказать, что как бы отрицательно логический позитивизм ни относился к философии, он сам занял философскую позицию, правда, очень узкую и уязвимую.

3. Критический рационализм

Главным представителем критического рационализма в философии науки являлся **Карл Раймунд**

Поппер. Он родился в Вене в 1902 году, в Венском университете прошли его студенческие годы. Он был знаком с членами Венского кружка, присутствовал на некоторых его заседаниях, но основные идеи логических позитивистов им не были восприняты. В 1937 году Поппер, как и большинство логических позитивистов,

634

был вынужден эмигрировать. Оказавшись в Новой Зеландии, он долгие годы был оторван от научного сообщества, и только после окончания Второй мировой войны в 1946 г. ему представилась счастливая возможность занять должность профессора в Лондонской школе экономики и политических наук.

В ранней книге Поппера **«Логика научного исследования» (1934,** английское расширенное издание — 1959), в его книгах **«Предположения и опровержения» (1963), «Объективное знание» (1972)** и многих других работах были изложены идеи философско-методологической концепции, практически во всех основных пунктах несовместимые с методологией логического позитивизма. Поппер выступает против концепции логического позитивизма по трем основным моментам. Во-первых, против феноменологического эмпиризма, потому что, с одной стороны, элементарные чувственные восприятия не гарантируют достоверность и истинность исходных высказываний, с другой стороны, идея о существовании достоверного базиса научного познания, базиса, в котором человек ни сколько не сомневается, ведет не к обоснованию научных теорий, а к догматизму и застою в науке, и, наконец, феноменологический эмпиризм предполагает существование «чистых» эмпирических данных, не зависимых ни от какой теории, что на самом деле принципиально невозможно, т. к. любой эмпирический факт является теоретически нагруженным, т. е. зависит от возможно даже неявных теоретических допущений. Во-вторых, Поппер настаивает на принципиальной недопустимости принципа верификации как критерия научности и демаркации знания, т. к. позитивную степень подтверждения могут иметь даже такие идеи и концепции, которые традиционно к науке не относятся, например, гадания, магические действия, мифологические системы, астрология, алхимия и пр. В-третьих, Поппер решительно против дискредитации философии логическими позитивистами, он стремится реабилитировать философию после несправедливой критики логических позитивистов, обосновать ее роль и значение в науке.

В работах Поппера ставится проблема роста научного знания, которая окажется центральной проблемой философии науки в последующий период ее развития.

635

Многие исследователи отмечали, что концепция Поппера опирается на логические и философские основания.

К логическим основаниям относятся два момента. Первый момент связан с достаточно простым логико-семантическим свойством общих высказываний. А именно, установить фактически, что общее высказывание является истинным, очень трудно, т. к. для этого потребуется перебрать все частные случаи и проверить все единичные высказывания. Например, высказывание «Все металлы — электропроводным будет истинным, если каждый из металлов обладает таким же свойством. Правда, в данном случае количество металлов является конечным, и проверка всего множества возможна. Но законы науки, которые выражаются в виде общих высказываний и являются существенной частью научных теорий, относятся либо к бесконечной предметной области, либо к незавершенной и экспериментально неисследованной области. Поэтому с логической точки зрения определение их истинности в практическом отношении является очень сложной проблемой. В то же время установить ложность общего высказывания с логической точки зрения достаточно легко. Для этого требуется найти по крайней мере один пример, противоречащий общему высказыванию. Таким образом, наблюдается *асимметрия* между подтверждением и опровержением общих высказываний.

Второй момент относится к одному из основных способов логических рассуждений — индукции. В истории методологии научного познания индукция и эмпиризм оказались неразрывно связанными. Считалось, что научное познание начинается со сбора и описания эмпирических фактов, которые в дальнейшем являлись конкретным материалом для выдвижения гипотез и теорий. Теории рассматривались как обобщение эмпирических данных. Обобщение же в свою очередь происходит на основе индукции, т. е. логической операции, позволяющей переходить от единичных высказываний к общим. Но еще английский философ XVIII века Давид Юм заставил последующих мыслителей задуматься над вопросом: «В какой момент времени мы можем прервать перечисление единичных фактов, считая их количество достаточным, и перейти к

636

формулировке общего заключения?» Согласно Юму, логический переход от посылок к заключению в индуктивном выводе основывается на привычке, которая по своей природе не является рациональной деятельностью. И возникает парадоксальная ситуация: индукция как логический (а, значит, рациональный) метод включает в себя иррациональный момент. Так была поставлена фундаментальная проблема оправдания индукции как логического и научного метода. А поскольку, как было уже сказано, эмпиризм существенно связан с индукцией, более того индукция является логическим основанием эмпиризма, то последний как влиятельная методология научного познания столкнулся со значительными трудностями. Заметим, что индукция не является корректной не потому, что дает недостоверный вывод (иным он и не может быть по самой природе индукции), а потому, что логически не обоснован рациональный переход от посылок к заключению.

Что касается **философских оснований концепции Поппера,** то они могут быть сведены к следующим моментам. Во-первых, Поппер признает существование внешнего мира, что характеризует реалистическую направленность его концепции. Научные понятия и утверждения относятся к объективной реальности, описывают и представляют физический мир, а не чувственные восприятия субъекта, как это было у логических позитивистов. Во-вторых, научное познание стремится стать истинным описанием природы, правда, эта цель не может быть достигнута, потому что, с точки зрения Поппера, не существует критерия научной истины. Так, в частности, непротиворечивость как критерий истины может оправдать любые фантазии, вымыслы, сказки, поскольку они могут быть представлены в непротиворечивом виде. Непротиворечивость является формально-логическим требованием, внутренним свойством какого-либо интеллектуального продукта и к истине не имеет отношения. Что же касается соответствия мысли действительности и подтверждения как частного случая соответствия, то они тоже могут отчасти оправдывать даже ложные утверждения и теории, которые были отброшены в ходе исторического развития науки, потому что все они могут иметь

637

позитивную (пусть незначительную) степень подтверждения (соответствия). В-третьих, Поппер видит основополагающую роль философии в том, что, обобщая и интерпретируя данные конкретных наук, она существенно участвует в создании общей картины мироздания и в определении места человека в мире. Созданная таким образом научно-философская картина мира влияет на выбор стратегии в науке и на развитие научного знания.

Как повлияли принятые Поппером логические и философские основания на его понимание природы научного познания?

Поппер высказывает довольно смелое предположение, что индукция лишь исторически, в определенной мере случайно связана с эмпиризмом. Более того, как правило, эмпирических фактов бывает слишком мало, чтобы считать их достаточным основанием для так называемого индуктивного обобщения. Очень часто теория выдвигается без всякого внимания к количеству таких фактов, и лишь потом, через определенное время с удивлением обнаруживают, что она объясняет очень много фактов, которые до ее выдвижения даже не предполагались. Поэтому, считает Поппер, традиционно понимаемую индукцию можно исключить из научного познания.

Логическим основанием принципа верификации логических позитивистов была следующая схема.

$$\frac{T \rightarrow a,\ a}{T}$$

Здесь *T* — теория, *a* — следствие, логически выводимое из *T*, и одновременно протокольное предложение, выражающее эмпирически достоверный факт.

В таком случае говорят, что теория *T* подтверждена эмпирическим фактом *a.* Подобных следствий из *T* может быть выведено достаточно много. Чем больше окажется эмпирических фактов, соответствующих теории, тем выше степень подтверждения теории. Эта схема с точки зрения дедуктивной логики является неправильной, т. к. дает недостоверный вывод. Но она является логическим основанием индуктивного вывода и гипотетико-дедуктивного метода. В этом как раз и усматривали связь индукции и методологии эмпиризма.

638

Поппер предлагает совершенно иной подход, позволяющий связать эмпиризм с дедукцией. Он полагал, что это можно сделать при помощи известного дедуктивного модуса, называемого в логике modus tollens и имеющего следующий вид.

$$\frac{T \rightarrow b,\ \neg b}{\neg T}$$

Здесь *T* — теория, *b* — следствие из *T*,¬ *b* — противоречащий следствию эмпирический факт, в заключении утверждение ложности *T*.

Что в результате мы имеем? Во второй посылке ложное частное (эмпирическое) положение, а в заключении мы обнаруживаем ложное общее (теоретическое) положение. Таким образом, если принять в научном познании такую схему, то, во-первых, будет сохранена значимость эмпирического знания в науке, а это — отнюдь не пустяк, т. к. ни один ученый не осмелится отказаться от эмпирической проверки теорий, правда, при этом нужно будет пересмотреть понятие эмпирического базиса. Во-вторых, этот модус является дедуктивным, и заключение его — достоверно. И, в-третьих, сохраняется индукция, но в специфическом понимании: *индуктивная направленность лжи от ложного* ***частного*** *знания в посылке к ложному* ***общему*** *знанию в заключении.*

Этот модус Поппер и предполагает взять в качестве основания новой методологии: заменить принцип верификации логических позитивистов на *принцип фальсификации.* Постоянная критика и фальсификация ведет к отбрасыванию ложных теорий и приближает к истине.

Отмеченная выше асимметрия между определением истины и лжи общего высказывания является дополнительным аргументом в пользу принятия принципа фальсификации, т. к. с логической точки зрения доказать ложность общего высказывания легче, чем истину.

Теории, с точки зрения Поппера, выдвигаются не как обобщения эмпирических фактов, появляющихся в «чистом» сознании человека при помощи органов чувств. Человек — не зеркало, беспристрастно отража-

639

ющее окружающий мир, не сенсорный пассивный приемник сигналов из внешнего мира, а существо, обладающее разумом и сознанием, вооруженное теоретическим знанием. Человек, будучи провоцируем эмпирическими фактами, выдвигает гипотезы, догадки и предположения, составляющие основу теории. И такие мысленные конструкции требуют не обоснования эмпирическими фактами, а проверки и опровержения с их помощью. Никакой индукции при этом не требуется, и сама проблема оправдания индукции как абсолютно незаменимого метода научного познания оказывается неправильно поставленной, ее не существует.

Принцип фальсификации Поппер выдвигает как критерий научности: теория должна обладать потенциальной возможностью входить в противоречие с эмпирическими фактами. Чем больше неудачных попыток опровержения, тем более устойчивой оказывается теория, тем более она продуктивна и сохраняет временный статус научной истины. Поэтому фальсифицируемость есть логическое отношение между теорией и классом *потенциальных фальсификаторов.* К последнему Поппер предъявляет особые требования. Он представляет собой эмпирическое знание, состоящее не только из данных наблюдения, но из иных утверждений, в том числе мысленных. Такое множество потенциальных фальсификаторов не может быть пустым. Если это условие не будет выполнено, то в науке открывается лазейка для догматизма. Постоянная критика и сохранение фальсифицируемости является основным принципом научного познания. Если теория не выдержала проверок и оказалась фальсифицированной, то ее следует решительно отбросить, и ни в коем случае нельзя предпринимать каких-либо действий для ее спасения, поскольку это ведет к догматизму и реабилитации ложных теорий.

Что касается роста научного знания, то Поппер является решительным противником точки зрения, что развитие науки связано лишь с простым накоплением обоснованных теорий. Рост научного знания связан с возникновением новых проблем. Для объяснения определенной проблемной ситуации выдвигаются гипо-

640

тезы и теории, которые подвергаются фальсификации с помощью эмпирического базиса. По мере опровержения теорий они отбрасываются, стимулируя выдвижение новых проблем. За счет расширения и усложнения научной проблематики, с точки зрения Поппера, и происходит рост научного знания.

Какие **выводы** можно сделать относительно концепции Поппера? Попперу удалось выявить основные недостатки программы логического позитивизма, доказать ее узость и несоответствие реальной научной практике; поставить новые проблемы в философии науки, которые определили содержание философии науки на период после логического позитивизма. Поппер фактически закрыл проблему существования достоверного источника познания. Старый вопрос классической теории познания о том, что является в познавательной деятельности определяющим: чувства или разум — оказался некорректно сформулированным, т. к. не бывает «чистых» эмпирических фактов. Они всегда зависят от определенной теории.

Поппер заставил задуматься о природе теоретического знания и о роли индукции в его возникновении. Все способы выдвижения хороши и пригодны. Стремление к обоснованию научной теории, хотя и имеет место в науке, но не является главной ее целью. Основное предназначение ученого состоит в выдвижении рискованных гипотез, фальсификация которых заставляет выдвигать новые проблемы и еще более рискованные гипотезы.

Что же касается **недостатков концепции Поппера,** то главный из них состоит в том, что *последовательное проведение принципа фальсификации в реальной научной практике никогда не имело места.* Реальный ученый, столкнувшись с эмпирическими опровержениями, не будет даже по истечении некоторого периода времени (а Поппер предполагает такой период, видимо, для психологической адаптации исследователя к новой ситуации) отказываться от своей теории, а будет выяснять причины конфликта теории с фактами, будет искать возможность изменить некоторые параметры теории, т. е. будет ее *спасать,* что принципиально запрещено в методологии Поппера. Этот недостаток видели не только противники, но и последователи Поппе-

641

ра. «Поппер — ведущий фальсификационист — никогда не построил никакой истории науки; возможно это произошло потому, что он достаточно чутко прислушивался к суждениям выдающихся ученых и поэтому не мог извращать историю в духе фальсификационизма. Можно вспомнить, что, хотя в своих автобиографических заметках он упоминает ньютоновскую науку как образец научности, т. е. фальсифицируемости, в своей классической работе «Логика научного исследования» (1935) он нигде не обсуждает возможности фальсификации теории Ньютона. В целом «Логика научного исследования» носит сугубо абстрактный и в высшей степени неисторический характер»[1], — такую оценку дал концепции Поппера И. Лакатос.

4. Методология исследовательских программ Имре Лакатоса

Еще один представитель критического рационализма венгерский философ И. Лакатос родился в 1922 г. в Будапеште. В 1956 г. он был вынужден эмигрировать из Венгрии в Австрию, а затем в Англию, где познакомился с Поппером, хорошо изучил его концепцию. Свои собственные взгляды излагал в рамках критического рационализма.

Лакатос хорошо видел недостатки методологии Поппера. Жесткое методологическое требование

обязательного отказа от теории, если она оказалась фальсифицированной, резко расходилось с реальной деятельностью ученых, которые продолжали работать с такой теорией, пытались усовершенствовать ее и даже нередко добивались успеха. Такие факты из истории науки концепция Поппера не могла объяснить. Многие научные теории, столкнувшись с опровергающими их фактами, долгое время остаются в научном сообществе, их используют и применяют. Более того, если в науке появляются новые теории, которые успешно справились с аномалиями своих предшественниц, то конкурирующие друг с другом теории продол-

[1] *Лакатос И.* История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки.— М, 1978.— С. 246.

642

жают сосуществовать. Такого рода соперничество нужно и полезно науке. Проверка фальсификационистской методологии Поппера на фактах истории науки оказалась не в пользу последней. Однако Лакатос не стремился полностью отказаться от попперианства, а хотел максимально убрать слишком контрастирующие с реальной научной деятельностью моменты методологии Поппера. Но, конечно же, Лакатос не являлся простым подмастерьем великого мастера и учителя. Первоначальный вариант методологии Поппера он называет «наивным фальсификационизмом». Многие последователи Поппера пытались связать его концепцию с историей науки, подтвердить ее историческими фактами. Стремление дать рациональную реконструкцию истории науки приводит Лакатоса к самостоятельному варианту критического рационализма.

Для того, чтобы приблизить методологическую концепцию к реальной исторической практике, Лакатос вводит в методологию науки новое понятие **«исследовательская программа»,** или **«научно-исследовательская программа».** Заметим, что если Поппер и логические позитивисты используют в своих рассуждениях в качестве исходной и основной клеточки анализа понятия «теория» или «совокупность теорий», то у Лакатоса единицей методологического анализа является «исследовательская программа». В понимании Лакатоса, это — множество теорий, принимаемых последовательно друг за другом во времени и сосуществующих вместе. Все эти теории относятся к одной программе, потому что обладают общим началом: они имеют объединяющие их фундаментальные идеи и принципы.

Лакатос предполагает также, что в истории науки параллельно существуют несколько исследовательских программ, относящихся к одному предмету исследования, решающих примерно сходные задачи и находящихся по отношению друг к другу в конкурентной борьбе. Такие программы могут сосуществовать достаточно долгое время, победа одной из них наступает постепенно, и значение этой победы может быть оценено в том числе и с помощью побежденной программы, по сравнению с теми проблемами, которые не могут быть решены последней.

643

Исследовательская программа структурно состоит из трех основных элементов: ядра программы, позитивной и негативной эвристики.

Ядро исследовательской программы — это жесткая неизменяемая часть исследовательской программы, состоящая из совокупности фундаментальных теоретических принципов, конкретно-научных и метафизических допущений об онтологической природе исследуемой области и общей стратегии ее изучения. В течение всего времени существования программы ее ядро не изменяется.

Позитивная эвристика, являясь второй существенной частью исследовательской программы, «определяет проблемы для исследования, выделяет защитный пояс вспомогательных гипотез, предвидит аномалии и победоносно превращает их в подтверждающие примеры — все это в соответствии с заранее разработанным планом. Ученый видит аномалии, но, поскольку его исследовательская программа может выдерживать их натиск, он может свободно игнорировать их. *Не аномалии, а позитивная эвристика его программы — вот что в первую очередь диктует ему выбор проблем»*[2]. Выполнение такого рода требований влечет существенное изменение теорий. Ученые вынуждены принимать меры для объяснения контрпримеров, когда игнорировать их в условиях конкурентной борьбы с другими исследовательскими программами уже нельзя, и совершенствовать свои теории. Позитивная эвристика превращается в главную движущую силу науки. Заметим, что у Поппера изменение фальсифицированных теорий равносильно отказу от фальсификации и являлось по сути дела регрессивным явлением, лазейкой для догматизма.

Негативная эвристика является совокупностью приемов и правил, которые предназначены для защиты ядра программы от эмпирических опровержений. Это положение тоже существенно отличается от методологии Поппера, в которой запрещалось формулировать и сознательно выдвигать приемы, препятствующие фальсификации теорий. Это методологическое требование Поппер отстаивал под внешне привлека-

[2] *Лакатос И.* Указ. соч.— С. 217.

644

тельными лозунгами: «Долой догматизм из науки!» и «Критика — движущая сила научного прогресса!». Но все дело в том, что эти красивые лозунги оказались пустыми словами и благими пожеланиями перед лицом исторических фактов. Лакатос, формулируя принципы негативной эвристики, пытается привести в соответствие им методологическую концепцию с реальной историей науки.

Что касается вспомогательных гипотез, которые формулируются, исходя из общей стратегии позитивной и негативной эвристик, то они являются изменяющейся частью исследовательской

программы и предназначены для защиты как ядра программы, так и теорий. Причем, каждая из теорий исследовательской программы имеет свой защитный пояс вспомогательных гипотез.

Исследовательская программа практически существует и реализуется как ряд теорий, возникающих последовательно во времени и имеющих возможность некоторое время существовать параллельно. Если некоторые из них теряют поддержку со стороны эвристик и даже собственных защитных поясов, то программа в целом может сохраняться за счет ядра и оставшихся нефальсифицированными теорий.

Теперь можно перейти к изложению основного момента методологии Лакатоса. Мы уже выяснили, что в истории науки сосуществуют несколько исследовательских программ, соперничающих друг с другом. Как определить, какая из них с большей надежностью и доказательностью может достигнуть успеха? И какая программа будет определять прогрессивное развитие науки? Главной проблемой в этом отношении является проблема определения *критериев успешности исследовательской программы.* Лакатос считает, что этот критерий состоит в *эвристической ценности* исследовательской программы. Теоретические предсказания новых фактов должны опережать их эмпирическое подтверждение. «Исследовательская программа, — писал Лакатос, — считается *прогрессирующей* тогда, когда ее теоретический рост предвосхищает ее эмпирический рост, т. е. когда она с некоторым успехом может предсказывать новые факты (*«прогрессивный сдвиг проблем»*)*;* программа *регрес-*

645

сирует, если ее теоретический рост отстает от ее эмпирического роста, т. е. когда она дает только запоздалые объяснения либо случайных фактов, либо фактов, предвосхищаемых и открываемых конкурирующей программой *{«регрессивный сдвиг проблем»*). Если исследовательская программа прогрессивно объясняет больше, нежели конкурирующая, то она «вытесняет» ее, и эта конкурирующая программа может быть устранена (или, если угодно, «отложена»)[3]. Итак, более успешна та исследовательская программа, которая дает больше новых предсказаний, подтверждаемых опытом. Такая программа — более прогрессивна. Опыт выступает мерой в оценке конкурирующих программ. Если же опыт опровергает теорию, то вся исследовательская программа, сохраняя ядро и позитивную эвристику, остается дееспособной. Опровержение теории не является основанием для ее отвержения и тем более для отвержения всей программы. *С точки зрения Лакатоса, никакого решающего эксперимента, который обычно неправильно связывают с крушением теории, в науке не существует.* «Так, например, в одном месте Поппер утверждает, что эксперимент Майкельсона — Морли решительно ниспроверг классическую теорию эфира; в другом месте он преувеличивает роль этого эксперимента в появлении теории относительности Эйнштейна. Нужно воистину надеть все упрощающие очки наивного фальсификациониста, для того чтобы увидеть вместе с Поппером, что классические эксперименты Лавуазье опровергли (или «стремились опровергнуть») теорию флогистона, что теория Бора — Крамерса — Слэтера разлетелась в пух и прах от одного дуновения исследований Комптона или что принцип четности был «отброшен» благодаря «контрпримеру»[4]. Отрицая возможность решающего эксперимента, Лакатос пытается восстановить историческую справедливость, доказывая, что кроме «упрямых» фактов (к тому же еще неправильно интерпретированных) в науке действуют живые люди, которые очень часто поступают вопреки этим фактам.

[3] *Лакатос И.* Указ. соч.— С. 219 — 220.

[4] Там же.— С. 247.

646

Лакатосовская рациональная реконструкция истории науки значительно ближе к реальной научной деятельности, чем методология логического позитивизма и абстрактный фальсификационизм Поппера.

5. Парадигмальная философия науки Томаса Куна

Основная **книга** американского философа и историка науки **Т. Куна «Структура научных революций»**

вышла в свет в 1962 году. К этому времени под влиянием критики представителей критического рационализма популярность логического позитивизма резко упала, вместе с тем обнаружились недостатки концепций некоторых представителей критического рационализма. Все предшествующие Куну концепции философии науки, за исключением методологии Лакатоса, не соответствовали истории науки и тем более расходились с тем статусом и ролью науки, которые она приобрела после Второй мировой войны. Наука и связанные с нею технологии резко меняют положение и социальные функции науки в обществе. Научно-исследовательские проекты, как правило, не могут быть решены усилиями одного человека, поэтому научная деятельность требует организационных усилий, планирования и финансирования, оказывается жестко связанной с общей жизнью государства. Изменение положения науки во всем социальном контексте стимулировало возникновение совершенно новых направлений исследования науки, связанных с социологическими, организационными, прикладными, экономическими особенностями ее функционирования. Наука уже понимается не только как разновидность интеллектуальной деятельности, как это было в прошлом, когда практические приложения ее были скорее случайностью, чем закономерностью и настоятельной потребностью. Она становится не только необходимой частью социального организма, но и условием достойного существования и развития общества, проникая во все сферы его деятельности.

Кроме этого важнейшего фактора, к этому времени накопилось значительное количество

исследований по истории науки. Их обобщение и осмысление посте-
647
пенно подталкивали к осознанию того, что научное познание является процессом, осуществляющимся в течение жизни нескольких поколений людей, и на каждом историческом срезе представляет собой совместную деятельность ученых, научного сообщества. Кроме того, история науки представила нам примеры таких научных открытий, которые невольно заставляли переосмысливать предыдущее знание и в зависимости от его глубины и значимости по-другому представлять природу, общество и место человека в общей картине мира.

Почти все предыдущие концепции философии науки не были свободными от недостатков абстрактного подхода, были в значительной мере антиисторическими. Даже те философы, которые привлекали в своих рассуждениях историю науки, пользовались ею как набором конкретных исторических примеров, в той или иной степени удачно иллюстрировавших их идеи. История науки нужна была для частичного подтверждения и проверки их рассуждений. *Никто до Куна не рассматривал историю науки как процесс изменения и развития теоретических представлений,* возникновения фундаментальных открытий и их дальнейшей разработки реальным научным сообществом на протяжении достаточно большого периода времени. История науки не является для Куна самоцелью. Она необходима для правильной постановки задач современной науки и для оценки результатов последней. Кроме того, она необходима для создания философии науки, которая не была оторвана от исторического и современного научного и социального контекстов. На пути создания новой философии науки встают значительные трудности, связанные не только с современной наукой, но и с ее историей. Дело в том, что единой науки давно не существует. В действительности наука представляет собой совокупность различных научных дисциплин, имеет многоуровневую структуру. История науки — это тоже совокупность историй различных научных дисциплин. Ни один человек в настоящее время не в состоянии освоить историю всей науки. Поэтому при построении общей философии науки всегда следует иметь в виду это обстоятельство, и там, где это необходимо, уточ-
648
нять и соотносить философские рассуждения со спецификой конкретной научной области.

Основным понятием философии науки Куна является понятие «парадигма». Не претендуя на окончательное и однозначное определение, можно сказать, что парадигма — это совокупность фундаментальных знаний, теорий и концепций, общепринятых методов, образцов решения задач и приемов исследования, закрепляемых в процессе обучения и специального образования. Носителем, выразителем и разработчиком парадигмы *на любой стадии истории науки* является научное сообщество. «Парадигма — это то, что объединяет членов научного сообщества, и, наоборот, научное сообщество состоит из людей, признающих парадигму»[5]. В философию науки Кун вводит не субъект познания классической теории познания с соотнесенным с ним объектом познавательной деятельности, а исторически существующее научное сообщество, с выработанным взглядом на мир, с достаточно четко очерченным кругом проблем, решение которых допустимыми методами считается научным. Все, что не относится к общепринятым образцам и стандартам, считается ненаучным.

С этой точки зрения **парадигма** — *довольно консервативное образование, ее изменение происходит медленно и не всегда безболезненно.* **Развитие науки представлено Куном как процесс возникновения, эволюционного изменения и смены парадигм.** Этот процесс можно описать при помощи **четырех включенных в него стадий.**

Первая стадия может быть названа допарадигмальной, когда имеют место различные, возможно даже случайные, точки зрения, отсутствуют фундаментальные концепции, общая проблематика на этом этапе никак не выражена, поэтому не может существовать никаких общих стандартов и критериев оценки и сравнения хаотически получаемых результатов.

Вторая стадия развития науки имеет большое значение, т. к. связана с созданием и формированием единой парадигмы. Возникает и постепенно становится общепринятой фундаментальная концепция, кото-

[5] *Кун Т.* Структура научных революций.— 2-е изд. М., 1977.— С. 229.
649
рая ставит множество пока еще нерешенных проблем. Фундаментальные идеи и теории никогда изначально не могут быть представлены в окончательно завершенном виде, они требуют значительной доработки и совершенствования. Фундаментальная идея определяет основное стратегическое направление движения научной мысли. Создается научное сообщество, организуется процесс образования, готовятся специализированные научные кадры в различных направлениях фундаментальной науки, охватывающие теоретические, экспериментальные и прикладные аспекты научной деятельности. Основой образования всегда был и остается учебник, в содержание материала которого входят не только теоретические достижения классиков парадигмы, но и наиболее важные эксперименты и опыты. В процессе образования этот материал невольно способствует закреплению и стандартизации наиболее удачных образцов решения проблем. Через образование парадигма способствует становлению дисциплины мышления.

Третья стадия развития науки названа Куном «нормальной наукой». Она соответствует *эволюционному периоду* развития науки, когда парадигма сложилась и уже не нужны новые теории. Все усилия ученых в этот период направлены на совершенствование фундаментальной концепции, на

накопление фактов, подтверждающих основные идеи, на решение нерешенных проблем. Такие проблемы Кун называет «головоломками», т. е. интеллектуальными задачами, решение которых существует, но пока еще не известно. Состояние знания, принимаемого S этот период, не допускает никакой критики и инакомыслия. Человек, не соглашающийся с фундаментальными принципами парадигмы или предлагающий совершенно несовместимые с ней взгляды, просто не включается в научное сообщество.

Никакая критика в этот период не допускается. Если ученые сталкиваются с фактами, которые не могут быть объяснены, исходя из принятой парадигмой установки, то они их просто игнорируют. Такие факты называются *аномалиями.* С течением времени количество аномалий может оказаться достаточно большим. Некоторые из головоломок, оставшись нерешенными,

650

могут перейти в разряд аномалий, т. е. сама парадигма внутри себя может порождать аномалии. Стремление к совершенствованию фундаментальных принципов и теорий при объяснении возникающих несоответствий приводит к усложнению теорий (заметим, что при любом количестве несоответствий теории фактам, она не отбрасывается, как предполагал Поппер). Наконец, неспособность парадигмы объяснить накопившиеся аномалии и несоответствия фактам приводит к возникновению *кризиса.* Научное сообщество начинает обсуждать парадигму.

Кризис и связанный с ним поиск новых фундаментальных идей, способных решить накопленные аномалии, составляют **четвертую стадию** развития науки, которая завершается *научной революцией,* после которой утверждается новая фундаментальная теория и образуется новая парадигма. Научная революция — это переходный период от старой парадигмы к новой, от старой фундаментальной теории к новой, от старой картины мира к новой. Согласно концепции Куна, новая фундаментальная теория и соответствующая ей парадигма, возникающие после научной революции, настолько отличаются от предыдущих, что оказываются *несоизмеримыми,* во всяком случае в теоретическом плане преемственности не существует. Казалось бы, что новая парадигма способна решить головоломки и аномалии старой теории и кроме того выдвигает и решает новые проблемы, увеличивая тем самым запас знаний. Но все дело в том, что в постреволюционный период формирования новой парадигмы она еще настолько слаба и несовершенна, что старая парадигма, по крайней мере по количеству решаемых проблем внешне выглядит более привлекательной и авторитетной. Но все-таки новая парадигма в конце концов побеждает. Объясняют это обычно социальными факторами. Несоизмеримость парадигм приводит к выводу о том, что наука развивается *дискретно* от одной парадигмы к другой, внутри каждой из которых развитие происходит *эволюционным* образом. Но если мы говорим о развитии прогрессивном, то следует ответить на вопросы, связанные с преемственностью, наследованием научного знания и возникновением нового знания. Вот что по этому поводу пишет Кун: «Поскольку

651

масштабной единицей научных достижений служит решенная проблема и поскольку группа хорошо знает, какие проблемы уже были решены, очень немногие ученые будут склонны легко принимать точку зрения, которая снова ставит под вопрос многие ранее решенные проблемы. Природа должна сама первая подрывать профессиональную уверенность, указывая на уязвимые стороны прежних достижений. Кроме того, даже тогда, когда это случается и появляется на свет новый кандидат в парадигму, ученые будут сопротивляться его принятию, пока не будут убеждены, что удовлетворены два, наиболее важных условия. Во-первых, новый кандидат должен, по-видимому, решать какую-то спорную и в целом осознанную проблему, которая не может быть решена никаким другим способом. Во-вторых, новая парадигма должна обещать сохранение в значительной мере реальной способности решения проблем, которая накопилась в науке благодаря предшествующим парадигмам. Новизна ради новизны не является целью науки, как это бывает во многих других творческих областях. В результате, хотя новые парадигмы редко обладают или никогда не обладают всеми возможностями своих предшественниц, они обычно сохраняют огромное количество наиболее конкретных элементов прошлых достижений и, кроме того, всегда допускают дополнительные конкретные решения проблем»[6].

6. Герменевтическая методология гуманитарных наук

В ходе долгого исторического развития в методологии гуманитарных наук складываются особые стандарты исследований, к которым можно отнести герменевтический, феноменологический, семиотический, логико-семантический, структуралистский, исторический, психологический и некоторые другие. Выявим характерные черты герменевтического методологического стандарта.

[6] Там же.— С. 221-222.

652

6.1. Герменевтический методологический стандарт

С методологической точки зрения специфика любой науки зависит от двух важнейших моментов: предмета науки и методов его исследования. Причем второй момент обусловлен первым, т. к. своеобразие предмета накладывает отпечаток на метод исследования. В гуманитарных науках специфическим предметом исследования, отличающим их как от естественных наук, так и от общественных, являются специфические знаковые системы, которые можно условно назвать текстами.

Тогда **гуманитарное познание является вторичным отражением действительности.** Можно считать, что **отражение действительности в нем опосредовано текстами.** Точное определение понятия «текст» — задача довольно сложная и не имеет решающего значения при общем методологическом подходе. Существенно выявить лишь важнейшие характеристики текстов.

Одной из таких характеристик является знаковая природа текстов. Знаки в них связаны между собой определенными отношениями. Поверхностная структура знаков выступает как внешняя данность и воспринимается непосредственно при помощи органов чувств. Из знаковой природы текстов следует вторая их особенность, заключающаяся в том, что они являются носителями информации. Эта особенность служит гносеологической предпосылкой специфической герменевтической концепции в области методологии гуманитарных наук. *Герменевтика нужна там, где существует непонимание.* Если смысл как бы «скрыт» от субъекта познания, то его надо дешифровать, понять, усвоить, истолковать, интерпретировать. Все эти понятия могут быть синтезированы в общую методологическую категорию «понимание», которая в гуманитарных науках приобретает особое методологическое звучание: на первый план здесь выдвигаются интерпретационные методы получения знания. Именно они в большинстве случаев обеспечивают прирост знания в области гуманитарных наук, но в то же время перед исследователями возникают сложнейшие проблемы обоснования истинности гуманитарных теорий и их методологического обеспечения.

653

Поскольку постижение, усвоение смысла текста являются процедурами, качественно отличными от объяснения природных и общественных закономерностей и явлений, постольку в методологии гуманитарных наук должна занять соответствующее место новая категория — категория понимания. Но соотношение между объяснением и пониманием должно быть достаточно гибким.

Герменевтический методологический стандарт

Герменевтический методологический стандарт характеризуется особенностями, среди которых прежде всего следует назвать принятие *дихотомии естественных наук и наук о духе* (гуманитарных наук). Так как предметной основой гуманитарных наук является текст, то мощным средством анализа гуманитарных явлений выступает язык. Во многих герменевтических концепциях язык объявляется средоточием всех гуманитарных проблем. И более того, слово выполняет культурологическую функцию, представая в качестве системообразующего элемента культуры. Именно здесь находится центральный пункт, главное звено герменевтической методологии гуманитарных наук. Если слово есть принцип культуры, то принципы анализа слова должны быть последовательно распространены на анализ культуры.

Следующей особенностью герменевтического методологического стандарта является его *диалоговый характер.*

Еще одним свойством герменевтического методологического стандарта является *разделение областей специфически знакового содержания* (объективный смысл текста) и психологических моментов, оправдывающих принцип лучшего понимания, который выполним, скорее, как целевая установка, нежели как реально достижимый идеал. Текст обладает свойствами чувственно воспринимаемых объектов, но чтобы его понять, следует учесть, что он связан со смыслом и значением. Вещественные компоненты текста мы воспринимаем, идеальную сторону текста понимаем. Субъективные намерения автора, его психологические характеристики и его внутренний мир, зависящий от образования, увлечений, религиозности, воспитания, принадлежности к определенному классу или сословию, системы архетипов коллективных бессознатель-

654

ных представлений, материальных условий его жизни, составляют тот фон, который оказывает существенное влияние на смысл текста. Он является внелингвистическим контекстом, в котором, в частности, и выделяются указанные моменты. *В современной герменевтике понимание с методологической точки зрения является не психологической, а семантической и общефилософской категорией.* Его нужно отличать от эмпатии. Отождествление понимания с психологически нагруженными актами характерно для ранних методологических концепций в герменевтике. В них понимание автора было пониманием не в обычном смысле, т. к. в этом случае мы объект понимания не интерпретируем (а всякое понимание связано с интерпретацией), а «проникаем» в него, «эмпатируем», «симпатически» (не интеллектуально) сопереживаем, не постигаем смысл, а вживаемся во внутренний мир. Личность автора дана нам не как знаково-символическая структура, а как явление одного порядка с родовой сущностью человека. Методологически здесь применяется прием объяснения. Поэтому использование понятия «психологическая интерпретация», с точки зрения современной методологии, означает использование объясняющих методов (в данном случае психологических) в герменевтическом исследовании.

Учет внелингвистических факторов, мотивационных установок, бессознательных моментов, социокультурных факторов при реконструкции субъективных условий, в которых складывался объективный смысл текста, является необходимым моментом гуманитарного познания и специфицирует структуру предпонимания.

Основным средством наделения смыслом непонятных знаково-символических конструкций является **интерпретация,** которая представляет собой достаточно свободный творческий акт. Вследствие этого *герменевтический методологический стандарт характеризуется терпимостью к множественности*

результатов интерпретации. Интерпретация и понимание текстов обеспечиваются особыми методологическими средствами: герменевтическим кругом, вопросно-ответными методиками, контекстным методом, специальными логическими средствами, семиотическими и психологическими приемами.

655

6.2. Логико-семантические условия понимания текстов

Текст с синтаксической точки зрения есть множество элементов (предложений, высказываний, музыкальных фраз, композиционных элементов любой знаково-символической системы), связанных друг с другом структурными отношениями, характерными для знаковой системы данного типа. Он имеет относительно легко определяемую синтаксическую структуру. Наиболее сложной, «громадной и малоисследованной»[7] оказалась проблема понимания естественного языка, языковых выражений. Рассмотрим ее под следующим углом зрения. Будем считать элементарным носителем смысла предложение. Текст будет являться контекстом для предложений, входящих в него, если ставится вопрос об их употреблении. Предложение же есть контекст для составляющих его выражений, относящихся к другим семантическим категориям. Поэтому проблема понимания текстов сводится в данном случае к пониманию предложений и знанию смысла структурных связей между ними.

Решение проблемы значения языковых выражений будет зависеть от связи их с действительностью и с реальной практикой использования. При таком подходе предполагается, что язык не только оформляет способы мыслительной деятельности людей, но и является своеобразным отражением действительности, поэтому значения языковых выражений существенно зависят от объективной и субъективной реальности, освоенной человеком. Связь с практической деятельностью осуществляется посредством учета прагматических моментов, неязыковых контекстов, эпистемических условий и пр. Иными словами, *значение языковых выражений зависит от диалектического соответствия между языковой компетентностью и употреблением языка.* Знание об употреблении углубляет понимание компетентности, владения языком. Но для знания значения языкового выражения интуиции носителя языка, его языковой компетентности явно недостаточно.

[7] *Щерба Л.В.* Языковая система и речевая деятельность.— Л., 1974.— С. 26.

656

Теперь можно сформулировать **основной тезис:**

понимать языковое выражение — значит знать общее семантическое значение его. Так как текст представляет собой непустое множество элементов, связанных друг с другом структурными отношениями, то понимать текст — значит знать общее семантическое значение каждого входящего в него элемента, знать свойства структурных отношений и зависимость анализируемого текста от контекста. Экспликацию этой гипотезы идеального, образцового понимания можно провести при помощи выявления логико-семантических условий

понимания.

Если представить понимание текстов как структурно организованно целое, то оно может включать **этапы,** каждый из которых обладает относительной самостоятельностью, не связан с другими временными отношениями, поэтому принятая далее нумерация этапов является условной.

Первый этап процесса понимания текста связан с выявлением его синтаксической формы. На этом этапе действуют два условия понимания. Первое предполагает умение отличать грамматически правильные элементы от неправильных. Мы узнаем образования нашего языка в представляемых знаковых структурах. Здесь текст еще не предстает перед нами как система связанных предложений. Второе условие соотносится с выявлением смысла логических констант и с соотнесением их употребления в данном тексте с общепринятыми нормами логики.

Оба условия в совокупности составляют то, что называется логико-грамматическим владением текстом.

На втором этапе происходит выявление семантически значимых, смысловых структурных единиц и решение вопроса об их общем семантическом значении. Знание о значении структурных единиц составляет то, что является *третьим* условием понимания

текстов.

Четвертым необходимым условием понимания является учет контекста употребления. Контексты могут быть языковыми и неязыковыми. Последними могут служить реальные положения дел, о которых идет речь, возможные (мыслимые) положения дел, исторические факты и события, знание, учитывающееся при ин-

657

терпретации текста («фоновое знание»). Языковые контексты служат, как правило, для устранения многозначности выражений. Неязыковые контексты также могут устранять многозначность и, кроме того, уточнять значение структурных элементов и всего текста в целом. *Пятым* условием понимания является учет прагматических критериев, от которых зависит употребление данного выражения. Понимание текста можно считать процессом, ограниченным рамками коммуникативной ситуации, когда происходит передача информации (диалог) от одного индивида к другому. Под прагматическими условиями, необходимыми для понимания текстов, предполагаются обстоятельства, которые могли бы

быть поводом для производства данного текста, определенный уровень знаний участников коммуникации, их намерения, характер коммуникативного акта (серьезное сообщение, шутка, дезинформация и пр.). При интерпретации часто используются сведения биографического характера об авторе текста, учитывается историческая обстановка; иногда значительно влияют на понимание даже манера произношения или стиль выражения. Если между автором текста и интерпретатором существует историческая дистанция, то следует учитывать различия культур, исторических эпох, языков и т. д. Весь этот комплекс моментов, влияющих на понимание текстов объединяется общим названием — **прагматические условия понимания.** Еще раз хотелось бы подчеркнуть, что данная система условий понимания вводит абстрактную, теоретическую ситуацию «чистого» понимания, моделирует идеальное понимание и является логико-семантическим базисом для реконструкции понимающей деятельности.
658

Глава 7. ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ

Техника как область человеческой деятельности с давних пор привлекает к себе внимание философов. Мыслители Древней Греции и Рима, эпохи Возрождения, Нового времени обращались к рассмотрению теоретических и философских проблем техники.

В XX в. проблемами философского анализа техники занимались Фр. Дессауэр, Э. Чиммер, А. Дюбуа-Реймон и др. Большой вклад в развитие философии техники внесли М. Хайдеггер, К. Ясперс, X. Ортега-и-Гассет, Н.А. Бердяев, X. Йонас, Л. Мамфорд, Ж. Эллюль и другие философы. Русский инженер П.К. Энгельмейер, один из родоначальников философии техники в России, еще в начале XX в. написал работы «Теория творчества» и «Философия техники»[1].

С 1960-х годов философские исследования техники приобретают статус самостоятельной философской дисциплины. В 1970-е годы была сформулирована программа этого направления, предполагавшая всестороннее исследование техники как одного из важнейших факторов развития человеческого общества. Почему это происходит именно во второй половине XX в.? Почему только сейчас вопросы, связанные с феноменом техники, его специфической ролью в жизни общества, перспектива-

[1] Термин «философия техники» был введен Э. Каппом. Его книга «Основания философии техники» вышла в Германии в 1877 г.

659

ми развития, становятся философскими, смысложизненными? С одной стороны, это, разумеется, связано с колоссальным влиянием техники на все области жизни, расширении возможностей человечества в производстве и потреблении, приобретении знаний, управлении за счет использования различных технических систем. С другой стороны, внимание к вопросам развития техники связано с оправданными опасениями по поводу ее негативного влияния на человека и природу.

Научно-техническая революция поставила человечество перед лицом глобальных проблем. Было бы трагедией для мировой цивилизации продолжать дальнейшее спонтанное, непродуманное развитие техники. Поэтому столь важно создать новую область знания, обращенную к исследованию феномена техники. Необходим критический философский анализ сложившейся ситуации, оценка результатов технической деятельности, возможных перспектив ее развития.

По мнению американского философа X. Сколимовски, «философия техники является философией нашей культуры. Это философия человека в цивилизации, увидевшей себя в тупике, которой угрожает специализация, раздробленность и распыленность и которая осознает, что избрала ложный язык для своего общения с природой»[2].

Что же такое техника? Что она может дать человеку, и **чего она лишает его?** Это — главные вопросы современной философии техники. Их анализ осуществляется сегодня под влиянием двух философских традиций: философии и методологии науки (*анализ технического знания*) и философской антропологии (*нравственно-этическая* и *культурологическая проблематика техники,* гуманистические и ценностные аспекты техники). Вследствие этого проблемное поле философии техники необычайно широко: уточнение самого понятия техники, изучение ее исторического развития, рассмотрение специфики технического знания, его взаимосвязей с фундаментальными науками, искусством, политикой, экономикой, поиски новой концепции взаимодействия человека и природы, нового «технического поведения» в современном мире, вопросы этики в сложном индустриальном мире.

[2] Новая технократическая волна на Западе.— М., 1986.— С. 242.

660

1. «Техника»: истоки и эволюция понятия, современная трактовка

Истоки понятия «техника» уходят в глубь веков. Древнегреческое слово *«techne»* понималось достаточно широко: от умения ремесленника до мастерства в области высокого искусства. К области techne относили земледелие и охоту, мореходство и врачевание, ткацкое и оружейное дело, театральное искусство и пр. Греческие мыслители пытались определить место techne среди других видов познания и человеческой деятельности. Аристотель рассматривал это понятие в трактате «Никомахова этика», обращая внимание на различие techne и других видов знания: empeireia (опытное знание) и episteme (знание теоретическое).

Знание в широком смысле слова означает обращение к неведомому, ранее неизвестному. Techne представляет собой область знания, непосредственно связанную с человеческой деятельностью. Знание о том, что ранее не существовало и не может существовать само по себе, что возникает в результате человеческой деятельности, рождается сознанием человека, его трудом и служит его целям, относится к области технического знания.

Предмет технического знания — это область создаваемого, находящегося в процессе становления, обретающего свое существование. Техническое знание представляет собой как бы связующее звено между опытным знанием и знанием теоретическим. В техническом знании органически соединяются экспериментальные данные, четко сформулированные задачи, достаточно обоснованные рассуждения. Особенность технического знания — в его направленности на производство и конструирование. Процесс производства в техническом знании включает в себя такие этапы, как мысленное конструирование объекта, создание проекта, разработка конструкции. Эта важная особенность позволяет видеть в техническом знании средство для осуществления целей.

Сравнивая процессы производства в техническом знании и возникновения, порождения в природе, греческие мыслители считали, что, несмотря на то, что в техническом знании процесс производства является

661

более сложным, нежели процесс порождения и становления в природе по своей сути они аналогичны. Однако, в отличие от природы, техника способна моделировать и совершенствовать то, что ею создается, причем совершенствовать исходя из потребностей человека. Во власти техники — доделать то, что не доделано природой.

В XVII в. в эпоху научных революций и перемен в производстве в странах Западной Европы латинское technica ars (искусство умелого производства) переходит во французский язык как термин technique, а затем и в немецкий как technic. Термин становится все более специальным. В Новое время он означает совокупность всех тех средств, процедур и действий, которые относятся к искусному производству всякого рода, но прежде всего производству орудий труда и машин. Таким образом, с развитием техники значительно изменяется и само содержание этого понятия.

В XX в. стало очевидным, что техника прочно вошла в жизнь общества, стала необходимой частью человеческого существования, одной из основных ценностей современной цивилизации. Эта цивилизация уже давно оценивалась как технологическая, что определялось особой ролью в ней научно-технических достижений.

Немецкий философ К. Ясперс представляет картину развития техники и изменение содержания этого понятия следующим образом: «Техника как умение применять орудия труда существует с тех пор, как существуют люди. Техника на основе знания простых физических законов издавна действовала в области ремесла, применения оружия, при использовании колеса, лопаты, плуга, лодки, силы животных, паруса и огня — мы обнаруживаем эту технику во все времена, доступные нашей исторической памяти. В великих культурах древности, особенно в западном мире, высокоразвитая механика позволяла перевозить огромные тяжести, воздвигать здания, строить дороги и корабли, конструировать осадные и оборонительные машины»[3].

Однако эта техника оставалась в рамках того, что было соразмерно человеку, доступно его образованию.

[3] Новая технократическая волна на Западе.— М., 1986.— С. 124.

662

То, что делалось, производилось не выходило за пределы естественной среды человека. Все изменилось с конца XVIII в. Именно тогда произошел скачок в развитии техники, охвативший всю техническую сторону человеческой жизни в целом. «В чем же состояло это новое? — задается вопросом философ. — Самый убедительный ответ гласит: были открыты машины — машины, автоматически производящие продукты потребления. То, что раньше делал ремесленник, теперь делает машина. Она прядет, ткет, пилит, стругает, отжимает, отбеливает; она производит весь предмет целиком...»[4].

Далее возникла необходимость изобрести такие механизмы, силою которых работали бы машины, производящие продукты. Поворотным пунктом стало открытие парового двигателя (1776 г.); вслед за этим появился электромотор (динамо-машина в 1867 г.). Энергия, полученная из угля и силы воды, направлялась повсюду, где в ней нуждались. Прежняя механика располагала лишь ограниченной мощью в виде физической силы человека или животного, силы ветра или воды. Новым стало то, что в распоряжении человека оказалась в тысячу раз большая сила, которую, как сначала казалось, можно увеличивать до бесконечности.

Современное восприятие термина «техника» во многом связано с его классическим пониманием, однако научно-технический прогресс внес серьезные дополнения и расширил предметное поле этого понятия. Сегодня влияние техники распространяется на органическую и неорганическую природу. В области органической природы — это техника сельского хозяйства, а также и биотехнология, позволяющая включать в предметное поле техники всю биологию. В области неорганической материи — это строительная техника, электротехника, теплотехника, физико-химическая техника, энергетическая техника и т. д.

В то же время существует «техника» мышления, дискутирования, изучения, памяти (мнемотехника), техника живописи, рисунка, игры на музыкальных инструментах, равно как и техника руководства

людьми, производством, государством и пр.

[4] Там же.

663

Поэтому **в современном понимании «техника» в широком смысле слова представляет собой:**

— область знания, выступающего в качестве связующего звена между эмпирией и теоретическим знанием;

— область человеческой деятельности (включая все возможные средства и процедуры), цель которой — изменение природы и господство над ней в соответствии с потребностями человека;

— совокупность умений и навыков, составляющих профессиональные особенности того или иного рода человеческой деятельности (совершенное владение навыками); искусство и мастерство человека, занимающегося этой деятельностью.

2. Природа технического знания

Одна из центральных проблем методологии техники — анализ специфики технического знания. Какова природа технического знания? Какие объекты исследует техника? Какие цели ставит она перед собой? Решение подобных вопросов предполагает обращение к проблеме соотношения разных форм человеческого знания, и в первую очередь научного и технического знания.

Обратимся к эволюции взаимоотношений техники и науки. Здесь можно выделить **ряд этапов.** Первый из них (около 1660— 1750 гг.) начинается в эпоху Реставрации в Англии и распространения абсолютизма в Европе. Это **эпоха научной революции.** Наука и техника в этот период находятся в тесной связи. Технический принцип познания в виде механической картины мира выступает в качестве универсальной модели (образца) объяснения. Ориентация науки на технику проявляется также в значительном развитии техники научного инструментария.

Следующая фаза, с середины XVIII в. до начала XX в., — это **период институциональной дифференциации науки и техники,** их независимого, самостоятельного развития. Здесь наука достигает своей автономии, возрастает значение теоретического рассмотрения и

664

обоснования научных положений. В технической сфере преобладает творчество гениальных изобретателей-самоучек — от Уайта до Эдисона.

Между тем нарастающая индустриализация делает технические изобретения определяющим элементом экономического воспроизводства. Динамический характер технологии вызывает спрос на науку, порождая **процесс так называемой *сциентификации* техники,** которая представляет следующую, **третью,** фазу развития взаимоотношений науки и техники. В XX в. наука достигает стадии, когда она может быть ориентирована на практические цели, может создавать новые технологии, которые не в состоянии разработать отдельные изобретатели. В свою очередь технические нововведения являются следствием применения научного метода к решению технических проблем. Тем самым **в XX в. осуществляется интеграция, взаимопроникновение научного и технического знания.**

Однако современные философы техники выделяют специфические черты, свойственные этим видам знания. Так, по мнению немецкого философа Ф. Раппа, техническое знание отличается более сложной системной организацией. Объекты этого знания, в отличие от «естественных» объектов науки, имеют искусственную природу. Есть существенное различие как в результатах, получаемых соответственно в науке и в технике, так и в их оценке. Например, «от естественно-научных (математически сформулированных) теорий, — пишет Рапп, — требуется, чтобы они были возможно более универсальными, хорошо эмпирически подтвержденными, простыми в использовании и плодотворными. От технических систем, напротив, требуется, чтобы они легко обслуживались и контролировались, имели возможно более длительный цикл и были бы экономичными в изготовлении и употреблении»[5]. В отличие от науки (лишь косвенно связанной с социальными событиями), технические достижения способны оказывать непосредственное влияние на развитие общества.

Но перечисленные отличия не абсолютны, что затрудняет анализ отношения науки и техники. Процес-

[5] Философия техники в ФРГ.— М., 1989.— С. 282.

665

сы «сциентификации» техники и технизации науки взаимообусловливают друг друга, стирая границы, разделяющие науку и технику. Вместе с тем как научное, так и техническое знание выражают общую черту человеческого знания: стремление к постижению истины, проникновению в глубины непознанного, овладению тайнами природы. Поэтому сегодня вряд ли можно говорить о строгом разграничении этих областей человеческой деятельности и знания.

3. Техника и искусство

Вернемся к этимологии понятия «техника». Первоначально (Античность и Средневековье) греческому *«techne»* соответствовало латинское *«arts».* Вплоть до начала Нового времени различали семь *«artes mechanical»* (механические искусства) и семь *«artes liberalis»* (свободные искусства). Современное понимание термина «техника» имеет определенную преемственную связь с классическим его

пониманием. Как же соотносятся техника и искусство? В чем их сходство и в чем отличие? Немецкий философ X. Бек полагает, что сравнение с искусством позволяет точнее раскрыть сущность техники. «На современном уровне знания, как известно, — пишет X. Бек, — отличают строительную технику от строительного искусства, технику живописи от искусства живописи, технику любви от искусства любви, различают технику и искусство руководства людьми, технику ведения войны, игры на фортепиано, ведения бесед и т. д. Если общее в них заключается в том, что постоянно существующее естественно заданное изменяется или же формируется согласно определенной цели, то отличающее их друг от друга относится к принципиальному смыслу поставленных целей. Если мы имеем в виду искусство, то цель здесь явно заключается в выражении или образном отражении определенного идейного содержания; в технике же речь идет главным образом о пользовании природой»[6].

Искусство, таким образом, является как бы раскрытием глубинной сущности действительности (что

[6] Философия техники в ФРГ.— С. 178.

666

является общим для всех видов знания), при этом одна из задач искусства — выразить эту сущность в наглядной форме Причем результаты художественной деятельности заведомо субъективны: выражая в произведении искусства скрытую сущность действительности, художник делает это опосредованно, преломляя через призму собственного мироощущения, осуществляя тем самым не только процесс познания, но и самопознания. **Техническая деятельность** направлена не только на постижение действительности, но и на ее преобразование в соответствии с нуждами человечества. Техника стремится господствовать над природой, сделать ее свободно доступной для осуществления человеческих целей, а это требует знания и понимания процессов, происходящих в природе. Поэтому, в отличие от искусства, «мерой техники, — как отмечает X. Бек, — является полезность.., предполагающая самопознание человека в его свободе и могуществе над природой, над материей, над жизнью, душой и духом, т. е. самопознание человека во всем величии его господства»[7].

4. «Технократическая концепция»

Социальные кризисы (несущие человечеству разочарование, нарушение стабильности и упорядоченности жизни, утрату идеалов и ценностей) неизбежно заставляют людей, оказавшихся вне привычных охранительных механизмов, искать новые нравственные и ценностные императивы, которые помогли бы вернуть или вновь обрести утраченное социальное равновесие.

К началу XX в. научно-технический прогресс стал восприниматься как один из важнейших факторов, способствующих позитивному развитию человечества, повышению материального благосостояния и улучшению качества жизни.

В 1930-х гг. широкое распространение получает «технократическая концепция», предлагающая новое видение возможностей и путей развития человечества, новые ценностные ориентации, серьезные институци-

[7] Там же.— С. 180.

667

ональные перемены, включая новое понимание власти в технократическом обществе.

Обращение к технике в первой трети XX в. (особенно в 1930-е гг.) можно оценить как поиск нового прочного основания социальной стабильности. Технический прогресс начинает признаваться ведущей силой в развитии общества. Перспективы технического развития представляются в это время достаточно обещающими, все активнее используются понятия научно-технической революции, научно-технического прогресса. Большие надежды связываются с формирующейся технической, инженерной интеллигенцией как новым, прогрессивным, духовно «здоровым» слоем социума.

Как система управления «технократия» характеризуется преобладанием специалистов разных профессий в правительственных учреждениях и руководстве корпораций, привлекаемых для выработки решений и рекомендаций по вопросам экономической и социальной деятельности с целью обеспечения большей эффективности.

Первоначально **идея «технократии» как власти инженеров** была развита в произведениях Т. Веблена, в том числе в социальной утопии «Инженеры и система цен» (1921), где технические специалисты представлены служителями промышленного и социального прогресса, способными во имя общей пользы в сфере социального управления сменить буржуазию и финансистов. По концепции Веблена, в XX в. техническим специалистам надлежит объединиться и занять ключевые позиции в промышленности, осуществляя рациональное управление обществом. Концепция «технократии» была встречена с энтузиазмом. Идеи Веблена развивали А. Берд, А. Фриш и др.

К концу 1920-х гг. образ техники постепенно освобождается от некоторых негативных черт, приобретенных в результате того, что противостоящие в Первой мировой войне страны широко использовали свой индустриально-технический потенциал. Техника стала представляться в социально-нейтральном (даже положительном) свете, что выгодно отличало ее от иных движущих сил социального развития, таких как революции, борьба за передел мира и т. д.

668

В 1930-е гг. в США в обстановке экономического кризиса возникает **общественное движение «технократии»,** организационные принципы и программа которого были направлены на построение

«совершенного социального механизма», что в полной мере согласовывалось с концепцией Веблена. Это движение провозгласило приближение новой социальной эры (общества всеобщего благоденствия), когда роль инженерно-технической интеллигенции станет главенствующей, функции собственников перейдут к управляющим корпорациями, и когда будет осуществляться бескризисное регулирование экономики, распределение энергетических ресурсов в масштабах страны и т. п.

Технократическое движение в США было достаточно широким, число его низовых организаций доходило до 300. Все эти организации объединяло стремление совершить индустриальный переворот, используя научное планирование производства в широких

масштабах.

В 1941 г. американский социолог **Дж. Бернхейм** в книге **«Революция менеджеров»,** развивая идею «власти специалистов», обратил внимание на то, что «технократия» в лице менеджеров (управляющих) стала политической реальностью в ряде стран мира и что под воздействием «технологической революции» капитализм сменяется не социализмом, а «обществом управляющих». Собственность означает контроль, считал Бернхейм: если нет контроля, то нет и собственности. Поскольку собственность и контроль в корпорациях и государстве отделены друг от друга, то собственность должна перейти в руки осуществляющих контроль. В данном случае — менеджеров.

В последующем идеи «технократии» стали основой концепций **«нового индустриального общества» (Дж. Гэлбрейт), «технотронного общества» (З. Бжезинский), «постиндустриального общества» (Д. Белл),** в которых нашли отражение важные перемены в организации и управлении современным обществом и

производством.

У. Ростоу, Д. Белл и другие западные мыслители обратились к концепции «общества всеобщего благоденствия», полагаясь на взлет и «беспредельные» возможности научно-технического прогресса и эффектив-

661

ность научного управления социумом. Немаловажную роль в построении такого общества должны были сыграть компетентные научно-технические специалисты (эксперты), что вполне согласовывалось с идеей «технократии».

Долгое время технократические прогнозы развития общества представлялись достаточно реальными. Технологический прогресс набирал обороты, постепенно повышалась производительность труда и уровень жизни в индустриальных странах.

5. Прогнозы и предостережения

Наряду с материальными, производственными и прочими достижениями, неограничиваемое развитие техники привело к необычайному обострению многих проблем. Как оказалось, комплекс негативных последствий технологического развития весьма широк. И, прежде всего, это проблемы, связанные с функционированием системы «человек—общество—природа»: исчерпание природных ресурсов, нарушение экологического равновесия, загрязнение природной среды и т. д. Вместе с тем технологическая экспансия захватила не только материальную сферу жизни и деятельности человека, она повлияла на естественную среду его обитания.

В XX в. техника, обретая (как это ни парадоксально) некое самостоятельное и, как кажется, неуправляемое существование, начинает проникать и модифицировать внутреннюю жизнь человека. Это существенно расширяет комплекс последствий «технизации» общества. Помимо экологических, природоохранных проблем, он включает проблемы личностного, социально-психологического и правового характера.

«Технология, — пишет японский философ Т. Имамичи, — подобно природе, стала нашей новой средой обитания, имеющей свои собственные цели, которые независимы от человеческих, поскольку технология как среда, как бытийственная тональность машинных образований, сама определяет свое направление развития»[8].

[8] *Имамичи Т.* Моральный кризис и метатехнические проблемы // Вопросы философии.— 1995.— № 3. — С. 79-80.

670

Современные ученые обращаются к изучению психологического воздействия техники, трансформации духовной сферы человека, а также к таким феноменам XX в., как одномерность человеческой личности, всеобщее «омассовление» и т. д. Отмечается всевозрастающая зависимость человека от достижений техники, подавление деятельной активности, обострение морального кризиса, кризиса человеческой нравственности в условиях технологической урбанизации. Все чаще высказываются предположения о возможности перехода технологического развития в такую фазу, когда развитие превратится в экспансию и станет неуправляемым. Таким образом, на смену восторгам приходят тревога и опасения.

Критическая оценка техницистского оптимизма, радужных перспектив теории технократического благоденствия нашла отражение в художественных произведениях современных писателей, в том числе антиутопиях («Прекрасный новый мир» О. Хаксли, «451 по Фаренгейту» Р. Брэдбери, «Утопия 14» К. Воннегута и др.). Эти произведения можно рассматривать как предостережение человечеству, критику технократического тоталитарного государства, в котором доведенные до совершенства наука и техника

подавляют индивидуальность и свободу человека.

Проблемный анализ гуманитарной составляющей в современной философии техники представлен такими именами, как **Л. Мамфорд, X. Ортега-и-Гассет, М. Хайдеггер, Ж. Эллюль.**

Основную причину всех социальных зол и потрясений современной эпохи Мамфорд видит в возрастающем разрыве между уровнями технологии и нравственности, который, по его мнению, уже в недалеком будущем угрожает человечеству порабощением со стороны безличной Мегамашины, т. е. предельно рационализированной, технократической организации общества. Научный прогресс со времен Ф. Бекона и Г. Галилея Мамфорд называет «интеллектуальным империализмом», жертвой которого пали гуманизм и социальная справедливость. Наука трактуется Мамфордом как суррогат религии, а ученые — как сословие новых жрецов. Поэтому Мамфорд призывает остано-

671

вить научно-технический прогресс и возродить социальные ценности Средневековья, которое он ныне изображает «золотым веком» человечества.

В 1930 г. Мамфорд опубликовал статью, в которой доказывал, что техника должна рассматриваться комплексно, в аспектах «ее психологического, как и практического, происхождения» и оценивать технику следует в эстетических терминах в такой же мере, как и технических[9]. **В 1934 г. выходит книга «Technics and Civilization»** («Техника и цивилизация»), в которой Мамфорд дает развернутый анализ широкого круга проблем «механической цивилизации».

Рассматривая современное восприятие техники, Мамфорд не склонен переоценивать роль технического развития, внедрения технических средств в жизнь общества. Через три десятилетия после «Техники и цивилизации» вышла книга «The Myth of the Machine» («Миф о машине»). В этой работе Мамфорд утверждает, что человек не «делающее», а «мыслящее» существо, его отличает не делание, а мышление, не орудие, а дух, являющийся основой самой «человечности» человека.

По Мамфорду, сущность человека не материальное производство, а открытие и интерпретация, значимость которых вряд ли можно переоценить. «Если бы внезапно исчезли все механические (технические) изобретения последних пяти тысячелетий, — пишет Мамфорд,— это было бы катастрофической потерей для жизни. И все же человек остался бы человеческим существом. Но если бы у человека была отнята способность интерпретации... то все, что мы имеем на белом свете, угасло бы и исчезло быстрее, чем в фантазии Просперо, и человек очутился бы в более беспомощном и диком состоянии, чем любое другое животное: он был бы близок к параличу»[10]. Для Мамфорда человек есть «прежде всего само себя созидающее, само себя преодолевающее, само себя проектирующее животное существо»[11].

[9] *Mumford L* The Drama of the Machines // Scribner's Magazine 88.— August.— 1930. P. 150-161.

[10] *Mumford L.* Man as Interpreter.— N.Y., 1950.— P. 2.

[11] *Mumford L.* Myth of the Machine.— Vol. 1.— P. 9.

672

Мамфорд типологически подходит к анализу феномена техники. Так, современная техника, это «образец монотехники или авторитарной техники, которая, базируясь на научной интеллигенции и квалифицированном производстве, ориентирована главным образом на экономическую экспансию, материальное насыщение и военное превосходство»[12]. Корни монотехники восходят к пятитысячелетней древности, к тому времени, когда человек открыл то, что Мамфорд называет «мегамашиной», т. е. строгую иерархическую социальную организацию.

Стандартными примерами мегамашин являются крупные армии, объединения работников в группы, такие как, например, те, которые строили египетские пирамиды или Великую Китайскую стену. Мегамашины часто приводят к поразительному увеличению количества материальных благ, однако ценою ограничения возможностей и сфер человеческой деятельности и стремлений, что ведет к дегуманизации.

Примерно в то же время, что и Мамфорд, проблемами техники в контексте философской антропологии занимался X. Ортега-и-Гассет.

Широко известно **сочинение Ортеги-и-Гассета «Восстание масс» (1930).** Эта работа стала своего рода знаком эпохи, получила огромную популярность и была переведена на много языков. В ней философ фиксирует, что Европа переживает самый тяжелый кризис, который когда-либо выпадал на долю народов и культур.

В 1935 г. вышла работа Ортеги-и-Гассета «Рассуждения о технике». В ней он дал обобщенную картину эволюции техники, разделяя ее историю на три главных периода: техника отдельного случая; техника ремесленника; техника, создаваемая техниками и инженерами* Различие между этими тремя видами техники состоит в способе, открываемом и выбираемом человеком для реализации созданного им проекта того, кем бы он хотел стать, «делать себя».

В первый период техника изобретается благодаря случаю, в силу обстоятельств. Во второй период неко-

[12] *Mumford L.* Myth of the Machine.— Vol. 1.— P. 9.

673

торые достижения техники осознаются как таковые, сохраняются и передаются от поколения к поколению ремесленниками. Но и в этот период еще отсутствует сознательное изучение техники, того,

что сегодня называют технологией. Техника является лишь мастерством и умением, но не наукой. И только в третий период, с развитием аналитического способа мышления, исторически связанного с возникновением науки Нового времени, появляется техника техников и инженеров, научная техника, «технология» в буквальном ее понимании.

Техницизм современной техники радикально отличается от всего того, что давали все предыдущие виды техники. Согласно Ортеге, «современная техника предоставляет человеку возможность независимой деятельности, что проявляется как в самой технике, так еще в большей мере в чистой (или научной) теории»[13].

В наше время, считает Ортега, человечество прежде всего обладает *la technica,* техникой в существенном смысле этого термина, т. е. технологией, а лишь затем техникой в смысле технических устройств. Люди теперь хорошо знают, как реализовать любой проект, который они могли бы выбрать, — даже до того, как они выберут тот или иной конкретный проект. Усовершенствование научной техники ведет, по мнению Ортеги, к возникновению уникальной современной проблемы: отмиранию и иссяканию способности человека воображать и желать этого первичного и врожденного качества, ставящего на первое место объяснение того, как создаются человеческие идеалы.

Проблемы технического развития рассматривает **М. Хайдеггер в книге «Вопрос о технике» (1954).** Он отвергает традиционное мнение, которое сводится к тому, что техника является нейтральным средством в руках человека. Размышляя о сущности техники, философ полагает, что она не ограничена рамками узкотехнического, и пытается включить современную технику в более широкий контекст. Техника не только средство для достижения целей. «В самом злом плену

[13] *Ortega-y-Gasset J.* Obras Complétas.— Vol. 5.— P. 371.

674

у техники, — пишет Хайдеггер, — мы оказываемся тогда, когда видим в ней что-то нейтральное...»[14].

Инструментальное понимание техники вошло в привычку. Согласно Хайдеггеру, понятие техники предполагает значительно более глубокое понимание: «Техника — не простое средство. Техника — вид раскрытия потаенного. Это область выведения из потаенного, осуществления истины»[15]. Технику наших дней отличает особый характер процесса «раскрывания». Раскрывая ранее неведомое — извлекая, перерабатывая, накапливая, распределяя, преобразовывая, техника изменяет облик окружающей природы. Вместе с тем как способ раскрытия истины, способ понимания техника изменяет и само восприятие природы человеком, изменяет картину мира в целом.

Хайдеггер иллюстрирует свое рассуждение следующим образом: «На Рейне поставлена гидроэлектростанция. Она ставит реку на производство гидравлического напора, заставляющего вращаться турбины, где вращение приводит в действие машины, поставляющие электрический ток, для передачи которого установлены электростанции со своей электросетью. В системе взаимосвязанных последствий поставки электрической энергии сам рейнский поток предстает чем-то предназначенным как раз для этого. Гидроэлектростанция не встроена в реку так, как встроен старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Скорее река встроена в электростанцию. Рейн есть то, что он теперь есть в качестве реки, а именно поставщик гидравлического напора, благодаря существованию электростанции. Чтобы хоть отдаленно измерить чудовищность этого обстоятельства, на секунду задумаемся о контрасте, звучащем в этих двух названиях: «Рейн, встроенный в электростанцию для производства энергии»», и «Рейн, о котором говорит произведение искусства, одноименный гимн Ф. Гельдерлина». Нам возразят, что Рейн все-таки еще остается рекой среди своего ландшафта. Может быть, но как? Только как объект, предоставляемый для осмотра экскурсионной компанией, развернувшей там индустрию туризма»[16].

[14] Новая технократическая волна на Западе.— С. 41.

[15] Там же.— С. 50.

[16] Там же.— С. 52.

675

Таким образом, *технический прогресс оказывает губительное воздействие не только на окружающую среду, но и на восприятие человеком мира.* Более того, техника сама становится средой обитания человека.

Проблему влияния техники на жизнь человека исследует французский философ, социолог и юрист, участник движения Сопротивления Ж. Эллюль в работе «Другая революция» (1969): «Мы живем в техническом и рационалистическом мире... Природа уже не есть наше живописное окружение. По сути дела, среда, мало-помалу создающаяся вокруг нас, есть прежде всего вселенная Машины. Техника сама становится средой в прямом смысле этого слова. Техника окружает нас как сплошной кокон без просветов, делающий природу совершенно бесполезной, покорной, вторичной, малозначительной. Что имеет значение — так это техника. Природа оказалась демонтированной науками и техникой: техника составила целостную среду обитания, внутри которой человек живет, чувствует, мыслит, приобретает опыт. Все глубокие впечатления, получаемые им, приходят от техники»[17].

Эллюль считал, что социальный прогресс в Новое время представляет собой неумолимое порабощение человека технологией и поглощение личности массовым потребительским, все более регламентированным обществом; ради материальных благ, приносимых наукой и техникой, люди жертвуют индивидуальной свободой и духовными ценностями. При этом развитие техники

сопровождается вытеснением гуманистических целей техническими средствами достижения эфемерного господства над окружающей природой самого человека. В конечном счете, технические средства в возрастающей мере становятся самоцелью безличного «технологического общества», в котором люди низводятся до роли придатка к машине.

Один из наиболее радикальных подходов к анализу технологического, индустриального, массового общества был дан **Гербертом Маркузе в работе «Одномерный человек»**[18]**.** Эта работа продолжает кри-

[17] Новая технократическая волна на Западе.— С. 147.

[18] *Marcuse G.* One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society.— L., 1964.

676

тическую линию в оценке перспектив технологического развития на Западе. Основные положения книги обращают читателя к тоталитарному характеру массового общества и рассмотрению новой, специфической формы отчуждения, результатом которой стало появление одномерного мышления, одномерного человека.

Согласно Маркузе, в современном обществе технический аппарат производства функционирует не как простая сумма инструментов, которые могут быть изолированы от вызванных ими социальных и политических последствий, но скорее как система, которая однозначно определяет продукт этого производственного аппарата, а также действия по его обслуживанию и развитию. Механизированное и стандартизированное производство, требования его функционирования навязывают соответствующие экономические и политические ограничения на труд, досуг, на материальную и интеллектуальную культуру. В соответствии с тем, как общество организует свою технологическую базу, оно становится тоталитарным. «Тоталитарными, — пишет Г. Маркузе, — являются не только специфические формы правительства или стоящие у власти партии, но также и специфическая система производства и распределения, которая вполне совместима с «плюрализмом» партий, газет, «уравновешивающих сил»[19].

Политические силы, считает Маркузе, утверждают себя через свою власть над техническим прогрессом и технической организацией аппарата управления. Правительства государств такого (индустриального, информационного) типа только тогда могут защитить и утвердить себя, когда они в состоянии мобилизовать, организовать и использовать технические, научные и производственные возможности цивилизации.

Технический производственный аппарат имеет тенденцию стать тоталитарным в такой степени,

[19] Цит. по кн.: *Полякова Н.А.* Человек и техника: социальный контекст существования человека в концепциях информационного общества 80-х годов (обзор) // Философское понимание человека: Сб. обзоров.— Вып. 1.— М., 1989.— С. 3.

677

что определяет не только социально необходимые профессии, умения и установки, но и индивидуальные потребности и ожидания. «Все это делает технику, — заключает Маркузе, — наиболее эффективным политическим инструментом в любом обществе, в основе которого лежит механизированное и стандартизированное производство».

Массовое общество требует всецело подчиненного индивида, и само формирует его. Научное управление и организация создают предпосылки автоматической идентичности, когда, согласно Маркузе, индивид начинает идентифицировать себя с существованием, которое навязывается ему и находит в этом источник своего развития и удовлетворения. «Эта идентичность, — пишет Маркузе, — является не иллюзией, а реальностью. Тем не менее, эта реальность составляет более прогрессивную форму отчуждения. Оно становится полностью объективным: отчужденный субъект наслаждается своим отчуждением»[20].

Таким образом, технологический прогресс не только не оправдал надежды на преодоление кризисной ситуации, но даже усугубил состояние отчуждения и «потерянности».

«Омассовленный» человек находит удовлетворение в своем настоящем, привыкает к нему, переводя болезнь в хроническую форму. Появляется одномерность, которая существует везде и во многих формах. Одномерное поведение и мышление характеризуются тем, что все идеи, чувства и мысли покидают область рассуждения и действия и сводятся к терминам реальности. То же самое происходит и с ценностями.

Маркузе критически оценивает складывающуюся ситуацию в обществе господствующей технологии, предсказывая негативные перспективы его развития. Маркузе призывает к бунту. Он уверен, что человек все еще способен изменить социальные и экономические структуры. Индивидуальная свобода должна означать восстановление самостоятельного мышления и автономии личности.

[20] *Полякова Н.Л.* Указ. соч.

678

Возможности изменения общества Маркузе связывает с *искусством и сохранением межличностных отношений:* «Образы и ценности будущего свободного общества должны уже быть не внутри несвободного общества, но только в межличностных отношениях»[21].

Работы Маркузе оказали значительное влияние на развитие западной социологической мысли. Центральной идеей книги одного из идеологов «контркультуры» Т. Роззака «Личность — планета» является восстановление прав личности перед лицом гигантизма современной цивилизации, ее политических и социальных институтов, индустриального развития и урбанистических структур. «Поиски реализации личности являются как бы «петлей обратной связи», восстанавливающей

человеческий масштаб вещей. Спасая себя, — пишет Роззак, — люди утверждают человеческое измерение. Утверждая это измерение, они подрывают существующую систему, ее гигантизм. Подрывая гигантизм, они спасают планету»[22].

В 1980 г. выходит работа американского социолога А. Тоффлера, посвященная так называемому обществу «третьей волны» **(«Третья волна»).** В яркой, образной и критической форме американский социолог показывает обострение социальных противоречий научно-технической революции.

Все многообразие технических достижений, которые реализовывались в истории цивилизации, американский социолог представляет в виде **трех технологических волн,** которые радикально повлияли не только на облик экономики, но и на культуру общества, его ценности: первая волна была связана с возникновением аграрного хозяйства. **Аграрное общество** использовало примитивные технологии, основанные на обыденном опыте, передававшемся из поколения в поколение. Доминирующим в них было применение ручного труда. Хозяйственная деятельность людей представляла собой земледелие, скотоводство, рыболовство, примитивное ремесло, вторая волна — это комплекс техно-

[21] Там же.— С. 27.

[22] Там же.— С. 167.

679

логий, обеспечивающих массовое, стандартное производство, характерное для индустриального мира, подобного огромной машине. Это **индустриальное общество,** для которого, по мнению Тоффлера, характерны централизм, гигантизм, единообразие в труде и жизни, массовая культура, низкий уровень духовных ценностей, угнетение людей, разрушение природы. Третья — современная волна, наоборот, связана с разукрупнением экономических и социальных структур, демократизацией, децентрализацией, изменением характера труда в направлении его интеллектуализации и гуманизации.

Тоффлер утверждает невозможность устранения нежелательных в социальном плане последствий НТР в пределах прежней, индустриальной технологической цивилизации и провозглашает близость супериндустриального общества. Предполагается, что из тупика технологической эры человечество может вывести новую **супериндустриальный порядок,** который уже начинает складываться. Прежде всего, этот порядок появляется с изменением характера труда. Рутинная, повторяющаяся, монотонная, дегуманизированная работа с течением времени перестает быть эффективной, уходит в прошлое. Она уже отжила свой век в технологически развитых странах. Распространение сферы «третьей волны» предполагает совершенно иной тип труда.

У супериндустриальной экономики, согласно Тоффлеру, существует потребность только в высококвалифицированных интеллектуальных рабочих. Для того чтобы получить удовольствие от условий труда, от каждого потребуется изменение в организации не только производства, но и образования и социализации как таковой. До известной степени наличная классовая структура будет сжата, почти каждый станет профессионалом или управляющим в рамках полностью кооперированной структуры.

Путь перехода к **обществу «третьей волны»** связывается с гуманизацией всех сфер жизни современного человека на основе повсеместного внедрения новейшей компьютерной техники, которая позволит перейти от стандартизованного массового обслуживания к максимально индивидуальному.

680

Как видно из приведенного обзора мнений, последствия технологического развития цивилизации вызвали серьезное обсуждение в философской, социологической, экономической и политической литературе. Глобальные кризисы, и, прежде всего экологический кризис, поставили под угрозу само существование человечества. Многих людей тревожат изменения, происходящие в социально-психологической, культурной, ценностной сферах. Все это создало почву для усиления критики в адрес концепции технологического развития во второй половине XX в. Все настоятельнее звучат мотивы опасения за будущие судьбы человечества, призывы к отказу от технократической модели общества.

Вместе с тем намечаются новые подходы к пониманию роли и значения техники в жизни общества, рассматриваются возможности появления новых современных технологий, «безопасных» как в экологическом, так и в социальном отношении. Эти мотивы только начинают возникать и звучат еще неясно, однако все чаще ученые обращаются к проблеме будущего, с надеждой и тревогой пытаясь разглядеть его черты.

681

СОДЕРЖАНИЕ

Учебное издание
ФИЛОСОФИЯ
Под редакцией А.Ф. Зотова, В.В. Миронова, А.В. Разина
Компьютерная верстка
А.С. Щукин, И.В. Белюсенко
Корректоры
О.А. Орлова, Н.А. Кондратович
ООО «Академический Проект»

Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01.
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3
Санитарно-эпидемиологическое заключение
Департамента государственного эпидемиологического надзора
№77.99.О2.953.Д.ОО86.63.11.03 от 28.11.2003 г.
ООО «Трикста»
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3
По вопросам приобретения книги просим обращаться
в ООО «Трикста»:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3
Тел.: (*095*) *305 3702; факс: 305 6088*
E-mail: aproject@ropnet.ru
www.aprogect.ru
Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК-005-093, том 2; 953000 — книги, брошюры.
Подписано в печать с готовых диапозитивов 04.02.04
Формат 84x108/32. Гарнитура Балтика. Бумага офсетная
Печать офсетная. Усл. печ. л. 36,12. Тираж 4000 экз.
Заказ № 767.
Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Дом печати — ВЯТКА». 610033, г. Киров, ул. Московская, 122.
ISBN-5-902358-11-6
